

دراسات في التصوف

(٢)

المعرفة

عند أبي سعيد ابن أبي الخير

دكتور

أحمد محمود الجزازي

الناشر: دار المعارف بالكويت

جلال حزي وشركاه

الناشر : منشأة المعارف

44 ش سعد زغلول — محطة الرمل — ت / ف : 4833303 - 4853055 الأسكندرية

32 ش دكتور مصطفى مشرفة — سوتير — ت : 4843662 - 4854338 الأسكندرية

اسم الكتاب : المعرفة عند ابي سعيد ابن ابي الخير

اسم المؤلف : احمد محمود الجزار

رقم الايداع : 1796/2000

الترقيم الدولي : 977-03-0679-7

الطبعة : الاولى 2000

التجهيزات الفنية : سلطان كمبيوتر

الطبع : شركة الجلال للطباعة

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة للناشر

المعرفة

عند

أبى سعيد ابن أبى الخير

دكتور

أحمد محمود الجزار

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة المنيا

الناشر // مكتبة الفيل بالاسكندرية

جلال حري وشركاه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً
وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ

(صدق الله العظيم)

(من الآية / ١٧ سورة الرعد / مدنية)

تحذير :

لايجوز طبع أى جزء من هذا الكتاب أو تخزينه بواسطة أى نظام
لخزن المعلومات أو استرجاعها أو نقله على أية هيئة أو بأية وسيلة سواء
أكانت إلكترونية أو شرائط ممغنطة أو غير ذلك أو أية طريقة معلومة أو
مجهولة إلا بإذن كتابى صريح من مؤلفه .

الإهداء

إلى من عرفت به الطريق
نموذجاً يحتذى علماً وخلقاً
إلى أستاذي الدكتور / عاطف العراقي
أهدي في عيد ميلاده الستين فيضاً من عطائه
وفاءً لأستاذيته وشهوداً لدوره الرائد في فكرنا المعاصر

محتويات البحث

المقدمة

موضوع البحث ودواعى اختياره ومنهجه

الفصل الأول :

المعرفة بين الوهب والكسب

تمهيد :

١- موضوع المعرفة وأداتها عند أبى سعيد

٢- الشريعة والحقيقة

٣- النفس والمعرفة

٤- النفس وإسقاط التدبير وعلاقته بالمعرفة

٥- المعرفة بين الكسب والوهب

الفصل الثانى :

المعرفة والولاية

تمهيد

١- تلازم الولاية والمعرفة

٢- معرفة الأولياء

٣- ابو سعيد فى مقام الولاية

٤- ابو سعيد ومقام ختم الولاية

٥- نقد فكرة ختم الأولياء

٦- مقام الولاية ومسألة الشفاعة

٧- مقام الولاية ومسألة الكرامة

٨- أوصاف الأولياء العارفين

الفصل الثالث :

المعرفة والفناء

تمهيد

١- تلازم المعرفة والفناء عند أبي سعيد

٢- دلالات الفناء عند أبي سعيد

ثبت المصادر والمراجع

(المقدمة)

قد لا يكون من قبيل الإسراف في القول أن نعد التصوف جانباً من جوانب الفلسفة الإسلامية ، لا لأن حياة أغلب رجاله تمثل سمواً روحياً لاشك فيه ، إضافة إلى تحليلهم بالقيم الأخلاقية والتي هي ولاشك أيضاً من صميم أصول الأخلاق الإسلامية^(١) وإنما لأن هذا الجانب بالذات من جوانب الفلسفة الإسلامية قد أثار جدلاً كبيراً بين قدامى علماء المسلمين شأنه في ذلك شأن علم الكلام والفلسفة . مع أن كل هذه التيارات على اختلاف ما بينها من تباين في المنهج والموضوع تشكل تراثاً فكرياً وروحياً نشأ في كنف الإسلام وتشكل بأصوله العقدية في المقام الأول . ومن الغريب أن ما أثاره بعض القدماء من جدل حول مشروعية التصوف ، لا يزال قائماً كذلك عند بعض المعاصرين^(٢) على الرغم من أن الدراسة

(١) انظر ماكتبه الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني في كتابه (مدخل إلى التصوف الإسلامي) ، دار الثقافة النشر والتوزيع - القاهرة ١٩٧٨ م ، وانظر في هذا الصدد لابن تيمية التحفة العراقية في الأعمال القلبية طبعة المطبعة السلفية - القاهرة ١٣٩٩ هـ ص ٢٧ وما بعدها وأيضاً انظر لابن قيم الجوزية مدارج السالكين - دار التراث العربي للطباعة والنشر القاهرة الطبعة الأولى ١٩٨٢ الجزء الثاني ص ٢٢٨ .

(٢) انظر في هذا الصدد ماكتبه الدكتور عمر فروخ في كتابه (الفكر العربي حتى أيام ابن خلدون) - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الرابعة ١٩٨٣ م ص ٥١٦ . وأيضاً ماكتبه الدكتور محمد جميل غازي بعنوان الصوفية - الوجه الآخر - مجموعة مقالات تحمل عناوين متفرقة - سلسلة كتب دورية يصدرها المركز الإسلامي العام بالقاهرة ١٩٨٠ م . وأيضاً أبو حامد الغزالي والتصوف لمؤلفه عبدالرحمن دمشقية - دار طيبة للنشر والتوزيع - الرياض - الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م .

المتأنيّة لتلك المواقف عند الأقدمين والمعاصرين لا تكشف في حقيقتها عن موقف رافض بإطلاق للتصوف من شأنه أن يخرج التصوف كليته والصوفية بالتالي من دائرة الفكر الإسلامى .

لهذا السبب نعتقد أن دراسة التصوف الإسلامى تستوجب منا أن نرجع بمقالات أصحابه إلى أصول الإسلام ذاته عقيدة وشريعة ، وكما تحددت في مصدرية الكبيرين القرآن والسنة ، وماتج من تفاعل المسلمين بهما من سلوك روحى يمثل خصيصة للصوفية الإسلامية الصحيحة ، تلك التى تتجلى قسمااتها الروحية فى أعلى صور الكمال فى حياة النبى ﷺ بوصفه المثل الأعلى للكمال الروحى والخلقى ، ثم فى انبثاقات هذا الكمال فيما درج عليه الصحابة والتابعون ومن مضى فى هذا الدرج إلى يومنا هذا .

وفى ضوء هذا المحك نستطيع أن نحدد وعلى وجه الدقة مايمكن أن يكون مشروعا من التصوف فى دين الإسلام وما لايمكن أن يكون كذلك . وفى ضوء هذا المحك أيضاً نستطيع أن نميز فى طيات ماكتبه شيوخ التصوف مايعد فيه إسلامياً وماليس كذلك ، مهما ألبسه بعض المنتسبين إليه ثوب الإسلام . وقد يبدو للنظرة العجلى أن موقفنا هذا يمثل موقفاً معدياً للتصوف فى جملته أو تفصيله ، لكن ذلك ليس صحيحاً لأنه أبعد مايكون فى ضوء النظرة الموضوعية التى يقتضيها منطق البحث العلمى النزيه . والواقع أن هذا الموقف يمثل فى حقيقته محاولة من محاولاتنا ترمى إلى وضع التصوف فى موضعه الصحيح فى نطاق العلوم الإسلامية التى ظهرت فى الإسلام وتشكلت بمقوماته ، خاصة وأن الإسلام كعقيدة وشريعة لم يخرج فى كلياته وتفصيلاته عن تحقيق الحياة

المتوازنة للشخصية الإسلامية بشكل يحقق لها التوازن المادى والروحى فى آن واحد . وهو توازن من شأنه أن يحقق الوسطية الإسلامية التى هى حقيقة دين الإسلام ^(١) .

ومن خلال هذه الوسطية يمكن - فى رأينا - أن نطل على التصوف أو بالأحرى نتطرق فى أناة وموضوعية لدراسته وحينئذ سنجد بعضاً من الممارسات العملية قد خرجت عند بعض الصوفية عن حد الاعتدال أو الوسطية فباعدت بينهم وبين الحياة الروحية المثلى والصحيحة وكما يصورها الإسلام فى مصدرية الأساسيين وهما القرآن والسنة المطهرة . بل ربما نجد شططاً عند البعض الآخر فى مسائل من شأنها أن تفسد صفاء العقيدة الإسلامية على نحو ما هو حاصل من غلاة الصوفية القائلين بالفناء والاتحاد تارة أو الفناء والحلول تارة أخرى . بل ربما نجد كذلك بعضاً من النظريات الميتافيزيقية كما هو الحال عند متفلسفة الصوفية بشكل يعز على العامة فضلاً عن بعض الخاصة فهم مراميها . ولو أن هذا اللون بالذات لا يزال فى حاجة إلى الدراسة المتأنية بشكل يكشف عن حقيقة آراء أصحابه فى حياد وموضوعية بغية وضع هذا الجانب أيضاً فى موضعه الصحيح من دائرة الفكر الإسلامى . لكن الحق الذى لا مراء فيه أن بعض الصور الغالية للتصوف عند أصحابه ، لا ينبغي أن تصرفنا عن دراسته أو أن نغض الطرف عما فى التصوف الصحيح من القيم الروحية والخلقية والتى

(١) انظر فى هذا الصدد محاولتنا فى بحثنا التصوف ومنهج دراسته عند التفقازانى بحث منشور فى الكتاب التذكارى بعنوان الدكتور (أبو الوفا التفقازانى أستاذ التصوف ومفكراً إسلامياً) تصدير وإشراف أستاذنا الدكتور عاطف العراقى - دار الهداية - القاهرة ١٩٩٥م .

من شأنها أن تزود الإنسان بطاقة على العمل والحركة في الحياة بشكل يجعله يحقق الغاية من خلقه على الأرض ليعمرها ويأخذ بأسباب الرقي فيها ، وتجعله في الآن نفسه مشدود الوثاق إلى عالم الملأ الأعلى ، فيتحقق للإنسان بالتالي إنسانيته ويرتقى بماديته وبغير إفراط ولا تفريط . أما أن يكون التصوف تواكلاً وبطالة عند البعض ومن ثم ترك العمل وعدم الأخذ بالأسباب ، فكل ذلك ليس من التصوف الصحيح في شيء ، فضلاً عن أنه يناقض الإسلام وهو الأمر الذي يؤكدّه جل فقهاء الإسلام من الأقدمين بل ومن المصلحين المعاصرين ^(١) .

ولكن الإنصاف يقتضى القول أيضاً أن معظم التجاوزات التي تؤخذ على المنتسبين للصوفية اليوم تجئ من جانب أتباع بعض الطرق الصوفية، الذين لم يحرصوا على أن يكونوا على شاكلة شيوخهم الأقدمين علماً وحالاً ، رسوخاً في العقيدة وفقها في أحكام الشريعة ^(٢) . ومن ثم تسببوا في كثير من الاتهامات التي يكيلها البعض للتصوف بحق تارة وبغير حق تارة أخرى . مع أن إطلالة متأنية على مَنون كتب شيوخ الصوفية الأوائل بل وكبار شيوخ الطرق الصوفية الأقدمين تكشف عن أنهم أبرياء مما لحق بطريق كل واحد منهم من أتباعهم ، فقد كانوا مبتدعين لا متبعين ، ومن هنا يحق القول -كما قال بعضهم قديماً- كان

(١) انظر محاولتنا في هذا الصدد في بحثنا عن : الإمام المجدد ابن باديس والتصوف - مطبعة الوزان - القاهرة - ١٩٨٨م والطبعة الأخيرة أصدرتها منشأة المعارف بالإسكندرية عام ١٩٩٩م.

(٢) انظر محاولتنا في هذا الصدد في بحثنا عن الولاية بين الجبلاني وابن تيمية - دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة - ١٩٩٠م .

التصوف حقيقة أما اليوم فصار اسماً أو رسماً . وخليق بنا أن ننبه وغيرنا من المشتغلين بالفكر الإسلامى إلى كل هذه المسائل وغيرها لتظل الصورة النقية للتصوف الصحيح واضحة أمام العيان بعد أن صار الكلام فى مسائل العقيدة وما يزاحمها من مسائل الدين أمراً مستباحاً للخوض فيه من الكثيرين بعلم منقوص تارة ومغلوط تارة أخرى . وإنه لمن واجبنا أن ننبه إلى كل هذه المسائل وغيرها فى دراسة التصوف لتظل دوماً صورتها الصحيحة وحدها هى الأصل وما عداها هى التى ينبغى أن تستأصل لأنها لا توافق مشرب الإسلام الصحيح . ومن ثم يوضع التصوف بالتالى فى موضعه الصحيح فى إطار الفكر الإسلامى بدلا من إظهار تياراته بشكل يجعل منها جزراً منفصلة بعضها عن البعض الآخر بشكل يمزق وحدة الفكر الإسلامى . وهو الأمر الذى حاولنا أن نطل منه فى دراستنا للتصوف من خلال ما قدمناه من محاولات وما سنقدمه بمشيئة الله - رغبة منا فى توكيد وحدة الفكر الإسلامى من ناحية ، وفى الكشف عن جوانب هذا التيار - التصوف - فى فكرنا الإسلامى من ناحية أخرى . فلم يزل الكثير من رجاله فى حاجة للدراسة المتأنية والموضوعية ولم تزل كذلك بعض موضوعاته فى حاجة ماسة لتسليط الأضواء عليها بمنهج علمى دقيق يكشف عن حقيقتها فى ضوء المنقول والمعقول بطبيعة الحال .

ومن هذا المنطلق كانت هذه الدراسة عن شخصية أبى سعيد ابن أبى الخير وعلى وجه التحديد فى مسألة المعرفة فى مذهب الصوفى . ولعل السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو لماذا وقع اختيارنا بالذات على شخصية أبى سعيد ابن أبى الخير وفى مسألة المعرفة على

وجه التخصص ؟ ولاشك فى أن الجواب عن هذا السؤال يمثل أهمية خاصة لأن فيه تحديداً للاعتبارات المنهجية التى أملت علينا هذا الاختيار ويتعين علينا بالتالى الإشارة إليها فى صدر هذا التقديم .

وأول ماينبغى الإشارة إليه هو أن أبا سعيد بن أبى الخير الميهنى - نسبة - إلى ميهنة مسقط رأسه ^(١) يمثل شخصية بالغة الأهمية من بين الشخصيات التى شغلت القرنين الرابع والخامس الهجريين ، ومع أهميته البالغة لم ينل حظه من الدراسة والبحث ، رغم أن تضاعيف مذهبه تجعله جديراً بالدراسة من أجل الإبانة عن حقيقة آرائه والتى تفرد فى الكثير منها مقارنة بمن سبقه من شيوخ الصوفية بل وبيعض من جاء من بعده ^(٢) .

ومع هذه الأهمية لشخصية أبى سعيد إلا أنه لم ينل حقه كذلك من جانب كتاب طبقات الصوفية . وكفى للدلالة على مانقول أننا لانجد له ترجمة وافية لدى بعض المعاصرين له ، إذ لم يفرد أبو عبدالرحمن

(١) ميهنة بالفتح ثم السكون وفتح الهاء والنون من قرى خابران وهى ناحية بين أبيورد وسرخس ، وقد نسب إليها جماعة من أهل العلم والتصوف - انظر معجم البلدان لياقوت الحموى - تحقيق فريد عبدالعزيز الجندى - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠م الجزء الخامس ص ١٣ .

(٢) تجدر الإشارة إلى الدراسة التى قدمتها الدكتورة إسعاد قنديل لدرجة الماجستير فى الآداب قسم اللغات الشرقية ببحث عن حياة أبى سعيد ابن أبى الخير مع ترجمة أسرار التوحيد لحفيده محمد بن المنور - وذلك سنة ١٩٦٤م طبع الكتاب بعد ذلك فى ترجمته بغير تحقيق ١٩٦٩ عن المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر .

السلمى (ت ٤١٢هـ) ^(١) ترجمة لأبى سعيد على الرغم من أن الأخير قد أخذ الخرقه الصوفية لأول مرة على يديه ^(٢) . وعين الأمر نجده كذلك لدى أبى القاسم القشيري (ت ٤٦٥هـ) ^(٣) ، رغم أنهما التقيا ودارت

- (١) هو محمد بن الحسين بن موسى بن موسى أبو عبد الرحمن النيسابورى ابن أخت أبى عمرو إسماعيل بن نجيد السلمى صاحب طبقات الصوفية وقد توفى سنة اثنتى عشرة وأربعمئة انظر فى ترجمته طبقات الأولياء لابن الملقن تحقيق نور الدين شرييه - مكتبة الخانجي - القاهرة - ١٩٧٣م ص ٣١٥.
- (٢) لباس الخرقه : ارتباط بين الشيخ والمريد وتحكيم من المريد للشيخ فى نفسه ، والتحكيم - كما يقول بعضهم - مائع فى الشرع لمصالح دنيويه ، ومع تقرير السهروردى البغدادي (ت ٦٣٢هـ) لهذه المسألة إلا أنه يعترف بأن لباس الخرقه على الهيئة التى تعتمدها الشيوخ لم يكن فى زمن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والخرقة - كما يقول - خرقتان خرقه الإرادة وخرقة التبرك - انظر عوارف المعارف للسهروردى البغدادي طبعة دار الكتاب العربى - بيروت - الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ص ٩٧، ٩٥، ٩٩ وانظر أيضاً فى هذا الصدد الفتوحات الإلهية فى نفع أرواح النوات الإنسانية لذكربا الأنصارى - مكتبة الآداب - القاهرة ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م ص ٢٣-٢٤.
- (٣) هو أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري شيخ المشايخ فى وقفة وأستاذ الجماعة وكان فقيها على مذهب الإمام الشافعى وقد ولد سنة سبع وسبعين وثلاثمئة وتوفى سنة خمس وستين وأربعمئة ودفن بجواره شيخه أبو على الدقاق المتوفى (سنة ٤١٢هـ) انظر فى ترجمته الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية تحقيق الدكتور عبد الحميد صالح حمدان - المكتبة الأزهرية للتراث - ١٩٩٤م الجزء الأول ص ٦٢٩ - ٦٣٠ وأيضاً انظر كشف المحجوب للهجويزى ترجمة وتقديم الدكتورة إسعاد قنديل مراجعة الأستاذ الدكتور يحيى الخشاب طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة ١٩٧٤م الجزء الأول ص ٣٨١.

بينهما لقاءات ^(١) . لكن صنيع السلمى والقشيري لم يكن صنيع الهجویری (ت ٤٦٦هـ) فقد ترجم لأبى سعيد فى كتابه كشف المحجوب ، ونعتاه بأنه سلطان سلاطين المحبين وملك ملوك الصوفية على حد قوله ^(٢) مع أنه لم يلتق به فى أثناء حياته ، لكن يبدو من مسلك الهجویری بعد وفاة أبى سعيد أنه كان يعده فى مرتبة شیوخه ^(٣) فقد كان -كما يقول المناوى فى طبقاته صحيح الاعتقاد- حسن الطريقة ، وإن لم يسلم فى صحة عقيدته من كلام ابن حزم والذهبي ^(٤) ولم يصف ابن الملقن جديداً يذكر فى ترجمته لأبى سعيد ^(٥) ولعل أدق ما يمكن أن نجده عن حياته بل وعن كل أرائه هو ما جاء فى كتاب جامع أسرار التوحيد لحفيده محمد بن المنور وعليه اعتمد كلية من كتبوا عن ترجمته كفريد الدين العطار (ت ٦٢٧هـ) وعبدالرحمن الجامى (ت ٨٩٨هـ) من الصوفية المتأخرين أو من كتبوا إشارات عنه كما فعل نيكلسون ^(٦) وماجريت سميث ^(٧) وغيرهما من

(١) انظر شيئاً من ذلك فى الفصل الثانى من هذه الدراسة والذى خصصناه للعلاقة بين المعرفة والولاية .

(٢) الهجویری : كشف المحجوب الجزء الأول ص ٣٧٩ ، ٣٨٠ .

(٣) يدل هذا على أنه الهجویری قام بزيارة قبره فى ميهنة والتقى بابنه المظفر وخادم أبى سعيد الخاص حسن بن المودب - انظر مقدمة كتاب كشف المحجوب الجزء الأول ص ٤٨ .

(٤) المناوى : الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية ، الجزء الأول ص ٦٣٦-٦٣٧ .

(٥) ابن الملقن : طبقات الأولياء ص ٢٧٣ .

(٦) نيكلسون : مادة أبى سعيد بن أبى الخير - بدائرة المعارف الإسلامية الطبعة الثانية ١٩٣٢م - المجلد الأول ص ٣٥٢-٣٥٤ .

(7) Smith (M): An Introduction to Mysticism, New York, 1977, P.65-66.

الباحثين الغربيين . ومن خلال مذكره حفيده يتأكد لنا أن أبا سعيد ولد في ميهنة مسقط رأسه كما ذكرنا وذلك في عام سبع وخمسين وثلاثمائة من الهجرة ^(١) وأنه قد توفي ودفن فيها أيضاً في عام أربعين وأربعمائة من الهجرة بعد أن عاش ألف شهر لأن عمره ثلاثة وثمانين عاماً وأربعة أشهر على مايقول ^(٢) ومع قسوة الرياضات الروحية والمجاهدات التي قام بها أبو سعيد لم يسلم كما ألمحنا من اتهام بعض الفقهاء كابن حزم ^(٣) وإن شهد له بعض الأئمة بالكمال في الاعتقاد والسلوك على نحو ما قال في حقه معاصره الجويني (ت ٤٧٨هـ) والذي عزف عن علم الكلام والجدل بهديته ^(٤) بل إن ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) كان حريصاً على الالتقاء به بين الحين والحين وشهد له ببلوغ مرتبة العرفان فهو على حد تعبيره كان يرى كل مايعرفه ^(٥) . وسيأتي تفصيل هذا في موضعه من البحث.

(١) الميهني (محمد بن المنور) : أسرار التوحيد ص ٣٢.

(٢) الميهني : أسرار التوحيد ص ٧٤ ، وقد ذكر ابن تغري بردي أنه مات وله تسع وسبعون سنة - انظر النجوم الزاهرة - طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة - الجزء الخامس ص ٤٦.

(٣) سنعرض لهذه المسألة في الفصل الأول من هذه الدراسة ضمن الكلام عن العلاقة بين الشريعة والحقيقة .

(٤) الميهني (محمد بن المنور) : أسرار التوحيد ص ١٠٢ وص ٢٥٨ بصفة خاصة .

(٥) الميهني : أسرار التوحيد ص ٢٢٢ وقد ذكر ابن المنور حفيد أبي سعيد أن ابن سينا كان مريداً لأبي سعيد الأمر الذي يجعله صوفياً خالصاً شأنه شأن الأخذين بالمذهب الصوفي جملة وتفصيلاً . بينما الواضح أن ابن سينا كان بحكم نزعه -

وفى اقتران مسألة المعرفة بأبى سعيد ابن أبى الخير أهمية خاصة من جهتين أولاهما أنها حقيقة التصوف ، ولا غرو فى ذلك بوصفه طريقاً لمعرفة الألوهية على وجه التحديد فى مقابل طرائق المتكلمين والفلاسفة . فمهما تكلم الصوفية المسلمون فى المحبة والفناء وغيرهما ، فلا يمكن أن يكون تصوفهم طريقين فقط هما المعرفة والحب ولا ثالث بينهما ^(١) لهذا السبب تكتسب المعرفة خصوصية شديدة عند أبى سعيد ، لتلاحمها الشديد

- الإشرافية قريباً من أبى سعيد ، ولعل هذا هو الذى يفسر أمر حرصه على زيارته حتى أن أباً سعيد أرسل له ذات يوم رسالة يطلب منه فيها شرح حقيقة الدعاء ، فأجابه ابن سينا عما طلبه ، انظر فى ذلك : التفسير القرأنى واللغة الصوفية عن ابن سينا للدكتور حسن عاصى المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ / ١٩٨٣م ص ٢٨٣ ونص جواب ابن سينا من ص ٢٨٣ إلى ٢٨٨ ومن هنا فابن سينا يظل فيلسوفاً إشرافياً فى المقام الأول ولا يكون بالتالى صوفياً خالصاً . وربما كانت هذه النزعة وراء كل ماكتبه بشأن الأولياء والكرامات وخوارق العادات وكانت بالتالى نقياً لنزعه العقلية انظر ما كتبه أستاذنا الدكتور عاطف العراقي بخصوص هذا الجانب فى كتابه ثورة العقل فى الفلسفة العربية طبعة دار المعارف - الطبعة الثالثة - ١٩٧٦م من ص ١٦٣ إلى ٢٥٤ . وراجع ماكتبه زميلتنا الفاضلة الأستاذة الدكتورة مرفت عزت فى دراستها القيمة الاتجاه الإشرافى فى فلسفة ابن سينا - طبعة دار الجيل - بيروت - الطبعة الأولى ١٤١٤هـ ، ١٩٩٤م ص ٤٦ وما بعدها وأيضاً انظر فى هذا الصدد :

- Muslim Saints and Mystics -Episodes from the tadbkirat al-Auliya by Farid al - Din Attar, Translated by Areberry,- London, 1973, P.6.

(1) Happold (F.C):Mysticism A study and an Anthology, London, 1975, P.40.

فى مذهبى مع الولاية تارة ومع الفناء تارة أخرى ، وثانيتها : أن كل مجاهداته على قسوتها كانت موجهة للمعرفة ولاشئ غيرها ، حتى بلغ مرحلة الكشف الدائم ، وهى إحدى الحالات النادرة على حد قوله (١) ، وليس لنا أن نعجب ، لأنه يؤكد أن مايقوله لا عن سمع ورؤية وإنما عن تجربة . وكفى ما سبق بيانا لأهمية الموضوع وبواعث اختياره كما جاء فى هذا التقديم . أما محتويات البحث فقد جاءت فى ثلاثة فصول تسبقها هذه المقدمة وتسبقها فى النهاية قائمة بالمصادر والمراجع .

وقد عالجت فى الفصل الأول حقيقة المعرفة عند أبى سعيد فأشرت إلى موضوعها وعلاقتها بمسألة الشريعة والحقيقة . ووقفت عند مسألة إسقاط التدبير للنفس الإنسانية لارتباطها عنده بمفهوم المعرفة ، وناقشت نصيب المعرفة من الكسب والوهب لأهميتها القصوى فى مذهبى وفيما يلزم عن المعرفة من علاقة بالولاية تارة والفناء تارة أخرى .

أما الفصل الثانى ، فقد حاولت فيه بحسب ماتقدم الإبانة عن العلاقة الوثيقة بين المعرفة والولاية فوقفت عند مفهوم الولاية فى مذهب أبى سعيد ومدى تطابقه مع المعرفة ، ثم وقفت كذلك عند مسألة ختم الولاية لدى أبى سعيد بوصفها شيئاً جديداً فى مذهبى فقد أعلن أنه الختم ولا ختم سواه !! وناقشت فى هذا الفصل بعض المسائل المرتبطة بمفهوم الولاية كالشفاعة والكرامة . وختمت الفصل ببيان أوصاف الأولياء العارفين .

وفى الفصل الثالث والأخير عرضت للعلاقة بين المعرفة والفناء ، من حيث أن العارف والولى معاً لا بد لهما من الفناء عما سوى الله .

(١) سيأتى تفصيل هذه المسألة فى الفصل الثانى من هذه الدراسة .

وحاولت الكشف عن الدلالات الحقيقية للفناء في مذهب أبي سعيد في ضوء من سبقوه أو من جاءوا بعده من الصوفية .

وقد نهجت في كل هذه الفصول نهجاً تحليلياً ومقارناً في ذات الوقت بغية تحقيق هدفين أولهما : تكوين نسق متكامل لمفهوم المعرفة وإشكالية علاقتها بكثير من المسائل الأخرى في مذهب أبي سعيد الصوفى . وثانيهما : تحديد مكانته وتقويم مذهبه في ضوء من سبقوه أو من جاءوا بعده من الصوفية وقد حرصت في كل فصول البحث على عرض آراء أبي سعيد في حياد وموضوعية بغير تعاطف معه أو تحامل عليه ومع هذا لم أغفل عن توجيه الكثير من أوجه النقد في كثير من المواضع في ضوء تصورنا للحياة الروحية والذي ألمحت إليه في صدر هذا التقديم للبحث .

وبعد فإن كنت قد أصبت فيما حاولت فمرد ذلك لفضل الله على ولا أكثر من ذلك ، وإن كنت قد أخطأت فحسبى أنى اجتهدت ولى شرف المجتهد الذى اجتهد فأخطأ فاستحق أجراً وعلى الله قصد السبيل من قبل ومن بعد ..

أحمد محمود الجزار

المنيا في ١٥/١١/١٩٩٥م

الفصل الأول

المعرفة بين الوهب والكسب

مقدمة :

سبقت الإشارة في التمهيد لهذا البحث إلى أن أبا سعيد ابن أبي الخير صوفى له أهميته وخطره في الحياة الروحية في الإسلام . فقد بلغ أعلى مراتب الولاية حتى صار ختم الأولياء في زمانه ^(١) . وإذا كان ذلك شأنه فمن اللازم أن تحتل مسألة المعرفة عنده أهمية خاصة فهي الغاية التي يسعى إليها كل الأولياء على اختلاف درجاتهم أو مراتبهم ومن ثم كان النفرى على حق لما جعل المعرفة عند الصوفية بالقطع هي مستقر الغايات ومنتهى النهايات في الوقت ذاته ^(٢) .

ويمكن القول أن كل مايقوم به الصوفى من مجاهدات ورياضات روحية ، وكل مايعرض له عنها من أحوال روحية إنما تعمل عملها في التمهيد تارة للمعرفة أو في تحقيقها تارة أخرى . وإن كان كمال هذه المعرفة أو بالأحرى وجودها أصلاً يلزمه الفضل الإلهى أو الجذبة الإلهية في مذهب أبى سعيد . وبحيث يمكن القول أيضاً أن هذه المسألة تمثل شرطاً ضرورياً عنده في الولاية تارة وفي الفناء تارة أخرى . ولكى لا يكون هذا القول مناصرة على المطلوب فسنحاول في هذا الفصل بداءة أن نكشف عن حقيقة المعرفة والسبيل إلى التحقق بها . وذلك من خلال المحاور التالية :

١ - موضوع المعرفة وأداتها عند أبى سعيد .

٢ - الشريعة والحقيقة .

(١) سنتناول هذه الفكرة بالتفصيل في الفصل الثانى من هذه الدراسة والذي خصصناه للكشف عن العلاقة بين المعرفة والولاية .

(٢) النفرى : المخاطبات ضمن كتاب المواقف والمخاطبات تقديم آرثر أربرى طبعة مصورة مكتبة المثنى ببغداد بدون تاريخ ، موقف الإدراك ص ٢١٧ .

٣- النفس والمعرفة .

٤- النفس وإسقاط التدبير وعلاقته بالمعرفة .

٥- المعرفة بين الكسب والوهب .

وفيما يلي تفصيل الكلام فى هذه المحاور السابقة بالقدر الذى تسمح به حدود هذه الدراسة .

موضوع المعرفة وأداتها :

وأول ما يتعين توكيده منذ البداية أن المعرفة التى ينشدها أبو سعيد ابن أبى الخير هى المعرفة التى تتعلق بالألوهية فقط ، لا من جهة إثبات الذات ولكن من ناحية شهود صفاتها وتلك هى المعرفة الحقة أو هى الموضوع الذى ينبغى أن تتوجه إليه طاقة الصوفى . بل الذى ينبغى عليه أيضاً أن يبذل من أجله كل ما يملك لكى يظفر بمثل هذه المعرفة وحدها . وبدهى أن علة الأمر فى هذا الشأن تكمن عند أبى سعيد فى أن الله هو وحده الموجود الذى ينبغى أن تتوجه إليه كل الطاقات الإنسانية لتتعرف عليه ، وما عداه من كل صور الوجود تتضائل قيمته من حيث استحقاقه للمعرفة . ولا غرابة فى هذا عند أبى سعيد . فالله وحده هو مقصود الصوفية وموضوعهم الأسمى ، حينئذ فقد حق قول أبى سعيد الله وكفى وما سواه هوس وانقطع النفس (١) .

وإذا كان الحق تعالى هو الموضوع الأسمى الذى يتعين على الصوفى أن يتوجه إليه وحده بغية معرفته شهوداً بكل ذرة من كيانه ، فإن معرفة الألوهية عند أبى سعيد بالتالى هى أكمل صور المعرفة . ولا يقف الأمر عند

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢١ .

هذا الحد وإنما يمتد لتكون معرفة الألوهية بكمال صفاتها ، هي المعرفة الأوجب والأتم بل هي أسمى صور المعرفة جميعها ومن ثم فالصوفى المحقق يحرص على أن تكون هذه المعرفة مطلوبة ففيها سعادته وراحته لأن من سكن إلى شئ دون الله فهلاكه فيه على حد قول أبى سعيد (١) . والمؤمن الكامل فى إيمانه هو الذى ينبغى أن يكون مطلوبة الحق تعالى والحق وحده ، وهذا هو شأن الصوفى الحقيقى إذ لا مطلوب له سواه ، ولا شئ يعنيه ولا يغنيه أيضاً إلا المعرفة الكاملة بالله بما يليق بكمال صفاته ونعوت أسمائه تعالى . ولعله من أجل هذا كله كان التصوف من أوله إلى آخره عند أبى سعيد ابن أبى الخير موجهاً لتحقيق هذه الغاية فقط ، نعنى معرفة الله المعرفة التى تليق بألوهيته وبكمال عبودية الإنسان له وحده . بل إن كل مجهود الصوفى ومقاساته فى سفره إلى الله هو من أجل هذه الغاية وحدها ، ومن ثم لم يكن غريباً أن يصبح تعريف التصوف عند أبى سعيد ابن أبى الخير أن ينظر الصوفى فى ناحية واحدة وأن يحيا بطريقة واحدة (٢) .

بيد أن العقل لا مجال له فى مثل هذه المعرفة التى ينشدها أبو سعيد ابن أبى الخير شأنه شأن بقية الصوفية على اختلاف مذاهبهم ، إذ العقل لا طاقة له أن يجول فى ميدان الألوهية ، ويند عليه معرفتها المعرفة التى تليق بذات الله وكمال صفاته ، من حيث أن ذاته تعالى لا كغيرها من الذوات الأخرى والتى هى مخلوقة بفعله تعالى . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن صفات الله تعالى لا كصفات غيره من الموجودات لأن صفاته تعالى لها الكمال الوجودى بحكم المرتبة الوجودية للذات الإلهية . ولما كان ذلك كذلك ،

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٥١ .

(٢) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٥١ .

فقد أضحت مسألة الألوهية بمنأى عن العقل من ناحية الإدراك الصحيح الذى يليق بكمال الألوهية من جهة الذات والصفات فى ان واحد ، ولهذا لما خلق الله تعالى العقل أوقفه بين يديه وقال له من أنا فتحير ، فكحله - الحق تعالى - بنور وحدانيته وقال له تعالى : من أنا؟ فقال : أنت الله لا إله إلا أنت ، فلم يكن للعقل طريق إلى معرفته تعالى إلا به ^(١) .

فالعقل إذا لا مدخل له لمعرفة الألوهية على وجهها الصحيح إلا بمعونة من الله تعالى . الأمر الذى يعنى أنه لولا معونة الله للعقل ذاته لما عرف الله المعرفة الأتم ولا يعنى هذا نقصاً فى العقل ذاته ، وإنما يعنى فقط عدم قدرته على الإحاطة بكنه الذات الإلهية وكمالات صفاتها وأسمائها إذ العقل فى حد ذاته من أفضل القوى التى خلقها الله فى الإنسان ، وجعلها بالتالى المدار الذى تبنى عليه تكليفاته لعباده فيما يتعلق بصلاحهم دنيا وأخرة ، وغاية ما فى الأمر أن العقل فقط لا يمكنه إدراك أسرار الربوبية ، لأنه محدث شأن كل مخلوقاته تعالى ، ومادام العقل محدثاً ، فليس للمحدث طريق إلى القديم ، وهو الحق تعالى وحده ^(٢) . ولعل هذا هو ما جعل بعضهم يعتقد أن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو الله نفسه ؛ لأنه لا يعرف الله إلا الله ^(٣) لقوله تعالى وعلى الله قصد السبيل ^(٤) .

ولا يعنى هذا أن الصوفية يعادون العقل ، فذلك مالم يقل به الصوفية ، وإنما يعنى الأمر عندهم أن العقل يقصر عن معرفة الله تعالى المعرفة التى

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٤٨ .

(٢) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٤٢ .

(٣) السلمى : المقدمة فى التصوف وتقديم وتحقيق الدكتور يوسف زيدان ، مكتبة

الكتابات الأزهرية - القاهرة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م ص ٣٧ .

(٤) سورة النحل - الآية ٩ .

تليق بكماله من جهة الذات والصفات . ويستطيع العقل أن يعرف الألوهية كما يعرف غيرها من الموضوعات ، ولكن لشرف الألوهية وعلوها من جهة الذات والصفات ، فإن مقامها يعز على العقل الإحاطة به بنفسه دونما معونة من الله فالعقل أعمى فى هذا الطريق - معرفة الله - مالم يمدّه الله بالبصيرة ، ويرشده إلى الطريق فإنه لا يرى ولا يعلم ^(١) فالبصيرة هنا والتى إليها إشارة أبى سعيد هى التى يمكن أن تترك الألوهية ، فهى الأداة التى يمكن أن تعضد عمل العقل إذا ما حاول الأخير أن يظفر بشئ فى هذا المجال بوصفه أداة لا يمكن إهمالها فى مجال المعرفة ، وحينئذ فالبصيرة تحيط بالعلوم التى يستوعبها العقل ، والتى يضيق عنها نطاقه ، لأنها تستمد من كلمات الله التى ينفذ البحر دون نفاذها ، والعقل ترجمان تؤدى البصيرة إليه من ذلك شطراً كما يؤدى القلب إلى اللسان بعض مافيه ويستأثر ببعضه دون اللسان ^(٢) ولما كان هذا شأن البصيرة عند الصوفية فلأن أداة المعرفة عندهم هى القلب الخالص أصلاً لله تعالى وحده ، فإذا كان كذلك كان بالتالى أداة صالحة لأن يعرف صاحبها عن الله وبالله . ولا يكون القلب بهذه الكيفية إلا من خلال العمل وصدق النية فى التوجه إلى الله تعالى ، إذ العمل كما يقول أبو سعيد يعكس صورة القلب لا اللسان ^(٣) .

ويؤكد أبو سعيد شأن جل الصوفية على أهمية القلب بوصفه أداة للمعرفة من هذه الحيثية - وبالطبع فيما يتعلق بموضوع المعرفة - فيراه جوهر الإنسان ، وماعداه هو الصور ، والصور لا ينظر إليها ولا كذلك القلب ،

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٢٥٠.

(٢) السهروردي البغدادي : عوارف المعارف - طبعة دار الكتاب العربى - بيروت - الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ص ٤٥٧.

(٣) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣١٩.

ولأجل هذا فقيمة كل امرئ قلبه ، والقلب ناظر بالفضل والرحمة ^(١) ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ^(٢) ويفضل أبو سعيد المسألة فيجعل القلب بهذه الكيفية هو محل السر وموضعه الذى تحصل به وعنه المعرفة بالله تعالى ، ولهذا يراه لطيفة من أطاف الحق تعالى ، وتلك اللطيفة كما يقول أبو سعيد بفضل الله تعالى ورحمته لا يكسب العبد وعمله ^(٣) .

الشرعية والحقيقة :

ولكن السؤال الذى يطرح نفسه هو إذا كانت البصيرة هى أداة الوصول إلى معرفة الألوهية وعلوم الحقيقة عند الصوفية فى منطق مذهبهم فهل يعنى هذا أن الشريعة عندهم لا تكفى للوصول إلى غايتهم ؟
إن طرح هذا السؤال من الأهمية بمكان ، لأن فيه بياناً للعلاقة بين الشريعة والحقيقة ^(٤) من شأنه أن يفض أشكالا له خطره فى الفكر الإسلامى ،

- (١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٥١ .
- (٢) سورة : الجمعة الآية ٤ .
- (٣) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٥١ .
- (٤) الشريعة فى إصطلاح الصوفية أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية ، فالشريعة جاءت بتكليف الحق والحقيقة إنباء عن تصريف الحق .. فالشريعة أن تعبد والحقيقة أن تشهد - الرسالة القشيرية - الجزء الأول ص ٢٩٦ والشريعة والحقيقة كما يقول الهجویری عبارتان للقوم يعبرون بإحداهما عن صحة حال الظاهر والثانية عن إقامة حد الباطن انظر كشف المحجوب للهجویری - الجزء الثانى ص ٦٢٧ - وأيضا الشريعة والحقيقة سمتان مطلعهما واحد - انظر مدارج السلوك لأبى بكر البنائى - طبعة المطبعة الجمالية - القاهرة ص ١٠٨ ويقال الشريعة هى معرفة السلوك إلى الله تعالى ، والحقيقة مشاهدة الربوبية بالقلب ، وأما الطريق فهو سلوك الشريعة انظر تفصيل ذلك فى الفتوحات الإلهية فى نفع أرواح الذوات الإنسانية لتركيا الأنصارى - تقديم بدوى طه علام - مكتبة الآداب - القاهرة ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م ص ٢٠ وأيضا انظر مفهوم الشريعة والحقيقة ما أورده ابن عجيبة فى الفتوحات الإلهية فى شرح المباحث الأصلية - تحقيق عبدالرحمن حسن محمود - طبعة عالم الفكر ١٩٨٣ ص ٢٤ وأيضا ٣٢٧

وهو الإشكال الذى يصور الأمر قطيعة بين الفقهاء والصوفية وبحيث يظهر للنظرة العجلى منه أن الصوفية يهملون أمر الشريعة بزعم طلب الحقيقة . ولهذا نرى ضرورة إلقاء الضوء على هذه المسألة لبيان وجهها الصحيح عند الصوفية وعند أبى سعيد ابن أبى الخير على وجه الخصوص بوصفه موضوع بحثنا .

فالأصل أن الإنسان مأمور بعبادة الله على نحو ما أمر والإنتهاء عما نهى ، والعبادة على هذا النحو هى المعرفة بالله تعالى لقوله تعالى وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون ^(١) . والعبادة التى تشير إليها الآية الكريمة ضرب مخصوص من المعرفة التى تتحقق بدورها بالعمل بالشريعة على نحو ما تحدده فى كل ما هو مأمور به من قبل الحق تعالى وما هو منهى عنه من قبل الله تعالى أيضاً . ولانزعاع فى أن القيام بكل العبادات التى حددتها الشريعة يقتضى الإتيان بها على الوجه الأتم ظاهراً وباطناً ، بمعنى أن يحققها العبد بجوارحه الظاهرة والباطنة معاً ، فهذا هو الكمال أصلاً عند الفقهاء فليست الطاعة كما يظن أكثر الجهال مجرد الصلاة والصيام وإنما هى كما يقول ابن الجوزى إنما الطاعة الموافقة بامتثال الأمر واجتناب النهى هذا هو الأصل والقاعدة الكلية فكم من متعبد يعبد الله تعالى لكنه مضيع الأصل وهادم للقواعد بمخالفة الأمر ^(٢) .

ولأجل هذا لاينبغى أن تكون الصلاة أو الصيام مجرد عبادات تؤدى دون عناية إلى القصد منها على جوارح الإنسان الباطنة ، وإلا كانت فارغة المضمون ، إذ الله تعالى غنى عنا وعن عبادتنا ولهذا فالكمل من المؤمنين

(١) سورة الذاريات : الآية ٥٦.

(٢) ابن الجوزى : صيد الخاطر - طبعة دار ابن خلدون - القاهرة - بدون تاريخ ص ١٨٦.

هم الذين يؤدونها على الوجهين معاً الظاهر والباطن معاً والمدار في هذا كله هو إخلاص القلب لا القلب ولهذا كان جواب أبي سعيد ابن أبي الخير لما سئل ذات يوم أين يضع المرء اليد في الصلاة فقال للسائل توضع اليد على القلب والقلب على الحق تعالى (١) .

وتلك بدورها إشارة لطيفة إلى كمال العبادة بشقيها نعى بوصفها عملاً يقع على الجوارح الظاهرة والباطنة ولا بد من ذلك ، وهذا هو الكمال الذى يحقق الحياة الروحية الموافقة للإسلام قرأنا وسنة ولا بد من ذلك .

ولهذا كانت الشريعة مطلباً ضرورياً عند أبي سعيد ابن أبي الخير شأنه شأن كل الصوفية أو على نحو أدق كل مؤمن كامل فى إيمانه . وإذا كانت الشريعة هي نقطة البدء وعدة الأمر فلأنها وسيلته للعبور إلى طلب الحقيقة التى ينشدها ، فهما معاً نعى الشريعة والحقيقة من الأهمية بمكان للوصول إلى غايته ومنتهاه وهى معرفة الله تعالى وعبادته العبادة التى تليق بعبوديته ، وغاية ما فى الأمر أن الشريعة كلها نفى وإثبات على القلب والهيكل ، والطريقة كلها محو والحقيقة كلها حيرة (٢) .

ورغم الغموض الذى يلف قول أبي سعيد الذى أوردناه آنفاً ، إلا أن المهم فيه إشارته إلى أن الشريعة مجالها القلب الإنسانى بوصفه محل المأمورات والمنهيات أو بالأحرى الذى يقوم بالمأمورات وينتهى عن المنهيات بما أودع الله فيه من الجوارح الظاهرة ، ولا كذلك شأن الطريقة الحقيقة معاً وهما يمثلان وسيلة الصوفى وغايته ، إذ الطريقة هنا إشارة إلى المنهج الذى

(١) الميهمى : أسرار التوحيد ص ٣٢٣ .

(٢) الميهمى : نفس المصدر ص ٣٥٦ .

يسلكه الصوفى وهو فى هذه الحالة لا ينفك عند أبى سعيد عن الفناء بوصفه محوا لكل ماسوى الله فى القلب والقالب معاً ، وصولاً إلى الغاية وهى الحقيقة التى معرفة الله تعالى وحده شهوداً أو مكاشفة (١) .

وإذا أمعنا النظر عند أبى سعيد ابن أبى الخير وجدنا الثلاثة معاً الشريعة والطريقة والحقيقة كلها تؤدى دوراً لا غنى عنه بالنسبة للصوفى ، بحيث يصعب الاستغناء عن طرف من هذه الأطراف بأى حال من الأحوال ، وآية هذا أن الشريعة عند أبى سعيد ضرورة لا بد منها للوصول إلى عبادة الله ومعرفته على نحو ما أمر ومن ثم كانت الشريعة أفعالاً فى أفعال ، لكنها كذلك من حيث وقوع آثارها على القلب الترابى وحده . ولهذا فقد كان لزاماً أن يتضافر معها ظهور آثارها على القلب الإنسانى بكليته نعنى الإنسان من حيثية جوارحه الظاهرة والباطنة فى آن واحد . وهو الأمر الذى تنهض به الطريقة من حيث هى أخلاق فى أخلاق ، وليست الطريقة هنا إلا طريق التصوف ، والمضى فيه حتى نهاية الشوط ثمرته شهود الحقيقة ، وهى الألوهية على قدر مايرد على القلب من أحوال وما يتجلى فيه من مكاشفات ، ولأجل هذا كانت الحقيقة أحوالاً فى أحوال (٢) .

وبناء على ما سبق ، فلا يمكن للصوفى المحقق أن يغض الطرف لحظة عن العمل بالشريعة وما أوجبه الله عليه وما نهاه عنه بزعم أن طلبه للحقيقة قد أسقط عنه مثل هذا الإلتزام ، بل العكس هو الصحيح فالبداية أولاً من الشريعة ولا بد من ذلك ، وما لم يكن الأمر على هذا النحو فلا وصول ولا شهود للحقيقة . ولعل هذا هو ما يؤكد قول أبى سعيد صراحة فمن لا أفعال

(١) سنتناول العلاقة بين المعرفة والفناء فى الفصل الثالث من هذه الدراسة .

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٥٢ .

له بالمجاهدة ومتابعة السنة فلا أخلاق له وبالتالي ومن لا أخلاق له بالهداية والطريقة فلا أحوال له بالحقيقة والاستقامة والسياسة ^(١) وقول أبي سعيد هو ما عليه السابقين عليه من صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين ^(٢) ، وآية هذا قول البسطامي (ت ٢٦١ هـ) لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات يرتقى في الهواء فلا تغتروا به حتى حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهى وحفظ الحدوده وأداء الشريعة ^(٣) بل أن هذا هو عين قول المحققين من الصوفية كالجيلاني ^(٤) والرفاعي ^(٥) وغيرهما من الصوفية السنيين.

-
- (١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٥٢ .
- (٢) انظر على سبيل المثال طبقات الصوفية للسلمى ص ٢٦٨ ، ١٥٩ ، وأيضاً جوامع أداب الصوفية للسلمى ص ٦٢ وأيضاً انظر ما أورده القشيري فى الرسالة ج ٢ ص ٦٠٤ ، وأيضاً كشف المحجوب للهجويزى ج ٢ ص ٦٢٧ وما بعدها .
- (٣) القشيري : الرسالة القشيرية ج ١ ص ١٠٣ .
- (٤) انظر على سبيل المثال للجيلاني الفتح الربانى - طبعة مصطفى البابى الحلبي - القاهرة ١٩٧٩ ص ١٨٩ ، والجيلاني هو عبدالقادر بن أبى صالح بن جنسكى دوست ينتهى نسبه إلى الحسين رضى الله عنه . ولد بجيلان سنة ٤٧١ هـ - وتوفى سنة ٥٦١ هـ على نحو ما يذكر ابن شاکر الكتبى وإن كان بعضهم كابن الملتن قد ذكر أنه ولد سنة ٤٧٠ هـ وتوفى سنة ٥٦١ هـ . انظر فى ذلك فوات الوفيات لابن شاکر الكتبى - دار صادر - بيروت ١٩٧٣ م ج ٢ ص ٢٧٣ وأيضاً انظر طبقات الأولياء لابن الملتن ص ٢٤٦ - ٢٤٧ والجيلاني صاحب طريقة عملية لها عدد كبير من الأتباع فى كثير من البلدان الإسلامية وأصول هذه الطريقة كما يذكر الكمشخانوى هى علو الهمة وحفظ الحرمة ، وحسن الخدمة ونفوذ العزيمة وتعظيم النعمة . انظر جامع الأصول - طبعة دار احیاء الكتب العربية - القاهرة - بدون تاريخ ص ١٠ ، وبخصوص هذه الطريقة انظر .

ويمكن القول أن الشريعة مطلب لا بد من البدء به في طريق الكمال الروحي . ومهما ارتقى المؤمن الكامل في إيمانه وهو حينئذ الصوفي المحقق فلا يمكن أن يهمل ولو للحظة العمل بما أوجبه عليه الشريعة أمراً ونهياً . وهذا هو الذى أكدّه أبو سعيد ابن أبي الخير بل هو ما عليه جل فلاسفة الصوفية إذ العبد لا يترقى في الطريقة ولا يتحقق بذرة من الحقيقة إلا بعد إتقان علم الشريعة والعمل به على الدوام (١) .

ما أورده إسماعيل بن السيد محمد القادري في كتابه الفيوضات الربانية في المآثر والأوراد القادرية - طبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - بدون تاريخ ص ٣٦ - وأيضاً انظر بخصوص مكانة هذه الطريقة وشيخها ، انظر ما أورده توماس أرنولد في كتابه الدعوة إلى الإسلام ترجمة وتعليق الدكتور حسن إبراهيم وآخرين - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - الطبعة الثالثة ١٩٧١م ص ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، ومن أهم المراجع الحديثة التي يمكن الإفادة منها بخصوص هذه الطريقة انظر : الإسلام في إيران لمؤلفة بطروثوفسكى - ترجمة الدكتور السباعي محمد السباعي - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٨٢ ص ٢٣ - وانظر أيضاً بخصوص أصول هذه الطريقة وأدبها العملية - الطرق الصوفية في مصر - نشأتها - ونظمها - وروادها للدكتور عامر النجار - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٧٢ م ص ١١٠ وما بعدها .

(٥) انظر البرهان المؤيد تحقيق وتقديم صلاح عزام - طبعة دار الشعب - القاهرة ١٩٧١ ص ٥٣ - ٥٤ ، والإمام الرفاعي هو أبو العباس أحمد بن الحسن علي الرفاعي البطائحي نسبه وأصله من المغرب ، نسبة إلى رفاة رجل من المغرب والبطائحي قرى مجتمعه في وسط الماء بين أواسط البصرة - مشهورة بالعراق ، انظر في ترجمته ما أورده ابن الملقن في حلقات الأولياء - ص ٩٣ - ١٠١ .

(١) ابن عربي : تحفة واهب المواهب في بيان المقامات والمراتب - مخطوط - رقم ١٤١٢ تصوف طلعت ورقة ١٤ .

وليس هذا فحسب ، بل إن كل حقيقة من الحقائق لاقيمة لها أو بالأحرى لا يلتفت إليها ما لم تكن مقرونة بالشرعية ، وحينئذ يحق القول فعلا مع ابن عربى : إن كل علم حقيقة لا حكم للشرعية فيها بالرد فهو صحيح ، وإلا فلا يعول عليه ^(١) .

وواقع الأمر أن ابن عربى ليس وحده من متفلسفة الصوفية هو الذى يؤكد على الشرعية والالتزام بها طلبا للوصول إلى الحقيقة بل يشاركه كذلك صوفى متفلسف له شأنه وخطره فى الحياة الروحية فى الإسلام هو ابن سبعين (ت ٦٦٩هـ) فعنده أن المحقق الكامل لن يكون كاملاً بغير العمل بالشرعية ، فليس ثمة كشف ولا عرفان إذن إلا من خلالها ، وما لم يكن البدء بها فلا يرجى لصاحبها صلاح ولا ينتظر منه فائدة فى طريق الكمال الروحى، ومن ثم فالشرعية والحقيقة عنده يتلازمان ويؤدى الأول منهما للآخر .. وليس أدل على هذا من قوله "....والذوق يمشى على طريق الحقيقة والعلم يمشى على طريق الشرعية ، والسالك السعيد ، المعروف بالسعادة هو الذى يسلك على طريق الشرعية والحقيقة ويجمع بينهما فى كسبه ، فإن الحكم الشرعى يقال على أول الأمر إذ كلف به ، وعلى آخر الأمر إذا عرف به وهو الحقيقة.." ^(٢) بل إن ابن سبعين يذهب إلى أبعد من هذا ؛ ليؤكد صراحة ضرورة تقديم الشرعية أولا وهذا هو الأصل - على الطريقة بوصفها وسيلة

(١) ابن عربى : مجموعة الرسائل - رسالة لا يعول عليه طبعة مصورة عن طبعة حيدر اباد الدكن الجزء الأول ص ٢ وانظر بصدد هذه المسألة ما أورده أستاذنا الدكتور الفتازانى بعنوان الطريقة الكبرى - بحث منشور فى الكتاب التذكارى بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لميلاد ابن عربى - الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - ١٩٦٩ ص ٢١٤ ومابعدها .

(٢) ابن سبعين : الرسالة الرضوانية - ضمن مجموعة الرسائل التى قدم لها الدكتور عبدالرحمن بدوى - الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٦٤ ص ٣٤٨ .

للحقيقة ، ويلج على خطأ من يفصل بينهما بزعم أن الحقيقة أعلى من الشريعة وعبارة ابن سبعين تقطع بذلك فى غير موارد إذ يقول " ... وعليكم بالاستقامة على الطريقة وقدموا فرض الشريعة على الحقيقة ولا تفرقوا بينهما فإنهما من الأسماء المترادفة ، واكفروا بالحقيقة التى فى زمانكم هذا وقولوا عليها وعلى أهلها لعنة الله ، فإنها حقيقة كما يسمى اللديغ سليماً وأهلها يهملون حد الحلال والحرام ، ويستخفون بأشهر الحج والصوم والأشهر الحرام ^(١) ، قاتلهم الله أنى يوفكون ^(٢) .

فإذا رجعنا القهقرى لأبى سعيد ابن أبى الخير وجدناه لم يسلم من تجريح الفقهاء ، على الرغم من تعظيمه لأمر الشريعة . فقد حكم البعض عليه بأنه قد أهمل الشريعة ، ولم يلتزم بأوامرها بزعم الوصول إلى الحقيقة على نحو مذهب ابن حزم الفقيه الظاهرى (٤٥٦هـ) إذ يقول " .. فإن من الصوفية من يقول من عرف الله سقطت عنه الشرائع ، وزاد بعضهم واتصل بالله ، وبلغنا أنه نيسابور اليوم فى عصرنا هذا رجلاً يكنى أبا سعيد ابن أبى الخير ، هكذا معاً من الصوفية مرة يلبس الصوف ومرة يلبس الحرير المحرم على الرجال ، ومرة يصلى فى اليوم ألف ركعة ومرة لا يصلى فريضة ولا حافلة وهذا كفر محض ونعوذ بالله من الضلال ... " ^(٣) .

(١) ابن سبعين : رسالة غير معنونة - ضمن رسائل ابن سبعين ص ٣١٢ وليس ابن سبعين ولا ابن عربى من قبله هما اللذان يؤكدان أن هذه المسألة بل نجد ذلك عند عبدالكريم الجبلى الصوفى المتفلسف - انظر فى هذه المسألة ما ذكره زميلنا الدكتور سيد ميهوب فى كتابه القيم الولاية عند عبدالكريم الجبلى دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ ص ١١٤ وما بعدها .

(٢) سورة التوبة : الآية ٣.

(٣) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل وبهامشة الملل والنحل للشهرستانى - طبعة مكتبه صبيح - القاهرة ١٩٦٤ م الجزء الخامس ص ٢٩.

والحق أن ابن حزم كان قاسياً في حكمه على أبي سعيد ابن أبي الخير، ففي أقواله ما ينفي عنه صراحة قوله بإسقاط التكاليف بدعوى وصوله إلى الحقيقة، فضلاً عن مداومته على القيام بالفرائض الدينية والتقرب إلى الله بالنوافل ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. وعبارات أبي سعيد تفصح عن هذا صراحة في غير موارد. فلئن كانت الطريقة وسيلته والحقيقة بغية فإن الشريعة عدته ولا بد من ذلك... ولا يمكن للصوفي المحقق العارف بالأمر والنهي الشرعيين أن يسقطهما مهما بلغ أعلى درجات الوصول في المعرفة، إذ الدين كله كما يقول أبو سعيد شرع والامتناع عن القيام بالفرائض الدينية كفر في الشرع^(١) وإذا كان الأمر كذلك، فإن اتهام ابن حزم أو غيره لأبي سعيد فيه الكثير من التجنى، فلم يكن أبو سعيد أو غيره من الصوفية ليجرؤ على القول بإسقاط الشرائع فذلك كفر لا محالة، وهو نفسه - أبو سعيد - قد قطع الأمر في هذا الشأن. ويبدو أن قسوة حكم ابن حزم على أبي سعيد ترتد إلى أن الأخير صوفي أشعري، ولهذا لم يسلم من نقده وتجريحه. ونحن نظفر بذلك في رواية ذكرها المناوي في طبقاته إذ يقول مانصه " ... وقال السبكي ومع صحة عقيدته وحسن طريقته لم يسلم من كلام ابن حزم والذهبي ولم يظهر لنا منه إلا صحة الاعتقاد، ولكنه أشعري صوفي، فمن ثم نال منه الرجال وباء بأثمه...."^(٢)

ولعل ما سبق كله قد أوضح بما فيه الكفاية أن الشريعة والحقيقة يتكاملان ولا يتعارضان، بل هما معاً حقيقة واحدة هما دين الإسلام إذا نظرنا إلى الأمر بعين التدقيق، بحيث يصح قول القائل أن الشريعة والحقيقة وجهان

(١) الميenny : أسرار التوحيد ص ٥٣ .

(٢) المناوي (عبدالرءوف) : الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية الجزء الأول ص ٦٣٦ .

لعملة واحدة ، إذا مسح وجه منها فسدت العملة وصارت زائفة غير مقبولة^(١) وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فلا تعارض بين الشريعة والحقيقة ، مادام الصوفية حريصين على العمل بالشريعة لإصلاح جوارحهم الظاهرة والترقى بكمالها لتكون هي الحقيقة على جوارحهم الباطنة ، فيكون القلب والقلب شيئاً واحداً . وحينئذ يحق القول فعلاً أن نهاية طريق الصوفية نهاية طريق الفقهاء نهاية طريق الفقهاء وطريق الصوفية ، وتصبح الطريقة هي الشريعة ، والشريعة هي الطريقة ليكون الفرق بينهما فرقاً لفظياً ما دامت المادة والنتيجة واحدة^(٢) . وبذلك يصبح التصوف والفقهاء شيئاً واحداً وتتقوى القطيعة المزعومة بين الصوفية والفقهاء وتتحقق بذلك وحدة الفكر الإسلامى .

النفس والمعرفة :

إذا كان الصوفية يجعلون مجاهدة النفس وسيلة لإعداد القلب والقلب معاً ليكون محلاً للمعرفة الإلهية ، فإن أبا سعيد ابن أبى الخير يمضى هو الآخر فى نفس السبيل ، فيلج على أمر مجاهدة النفس ، بل يمعن فى موقفه منها ، فيجعل الفناء عنها هو عين الضرورة للوصول إلى غايته ومنتهاه ، أعنى حصول المعرفة عن الله وبالله وحده .

فإن سأل سائل ولم يلح أبو سعيد شأنه شأن الصوفية على ضرورة مجاهدة النفس إلى حد الفناء عنها بينما العبادة المشروعة لله تمثل وسائل للقرب الإلهي ؟ فالجواب عن هذا هو مزيد من القرب من الله ، وذلك يرتد عند أبى سعيد لما هو حاصل من أمر النفس ذاتها بوصفها دوماً حائلاً يحول بين المرء وبين الطاعة الدائمة لله تعالى فى كل حين . وحينئذ فالعبد الكامل

(١) مراد (الدكتور سعيد) : التصوف الإسلامى رياضة روحية خالصة - مكتبة الأنجلو - القاهرة ١٩٨٩ ص ٩١ .
(٢) الرفاعى : البرهان المؤيد ص ٨١ .

فى إيمانه هو الذى يحرص على هذا الأمر ليتسنى له مواصلة الطريق إلى الله وهو بمأمن من زلاتها ، وإذا كان ذلك كذلك ، فإن هذا الطريق لا يكون للصوام ولا للقوام ولا للعابد ولا للساجد والراكع ، وإنما يكون للذى يتقى نفسه ^(١) ولكن لا تحصل مثل هذه الوقاية للنفس إلا بالتطهر منها وحينئذ يصل المرء إلى الله ^(٢) وهذا هو ما فهمه أبو سعيد من قوله تعالى : " إن أكرمكم عند الله أتقاكم " ^(٣) وبديهي أن أبا سعيد يتأول الآية الكريمة لجعلها دالة على مقصوده نعى الانخلاع عن النفس .

فإذا مضينا نستقرئ حقيقة أمر الوقاية من النفس عند أبى سعيد إلى حد الفناء عنها ، وجدناه يراها - النفس - أس كل الشرور ومنبتها ، ولما كان هذا هو شأنها بالنسبة للإنسان ، فقد لزمه الوقاية منها إذا ما رغب بصدق فى التوجه إلى الله . ومثل هذا هو الذى يبرر له الخلاص من أمرها بالكلية ، ولعل هذا هو الذى يفصح عنه أبو سعيد ابن أبى الخير لما سئل عن الشر وشر الشر ؟ فكان جوابه صراحة للسائل الشر أنت وشر الشر أنت وأنت لاتعلم !!! ^(٤) .

وما دام هذا هو حقيقة النفس أو ماهيتها فقد صارت سببا لكل صنوف الشر ، وينبنى على هذا أنها تقف قاطعة بصاحبها عن الطاعة بل هى مؤدية به إلى المعصية لا محالة لاقتران الشر بالمعصية وتلازم الطاعة بطبيعة الحال مع الخير . ومن ثم فقد حق على المؤمن الكامل فى إيمانه ألا يركن

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢٣ .

(٢) الميهنى : المصدر السابق ص ٣٢٣ .

(٣) سورة الحجرات : الآية ١٣ .

(٤) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٤٧ .

إليها قط إذ هي عين الطريق إلى المعصية ، وبات عليه في الآن نفسه ، ألا يعول عليها وينزلها منزلاً حسناً ، من حيث هي قاطعة له عن الوصول إلى الله ، وهذا هو شأن المؤمن الكيس الذي يريد معرفة الله المعرفة التامة . وكل من يظن في نفسه ظناً طيباً لا يعرف نفسه ، وكل من يظن في الله ظناً سيئاً لا يعرف الله ^(١) وينبى على هذا ألا يظن المرء ظناً طيباً بالنفس ؛ لأن ماهيتها لا تسمح للعبد بأن يظن بها مثل هذا ، بل يلزمه أن يجاهدها ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ، ليكون ظنه بالله وحده لا بنفسه بوصفها أصل الشرور كلها . ولهذا كان حسن الظن بالله غاية المعرفة عند الصوفية ، بينما كان سوء الظن بالنفس أصل المعرفة بها ^(٢) .

فالمعرفة بالله إذاً عند أبي سعيد تتطلب من المرء أن يوثق صلته بالله لا بنفسه ، ووثاقه العلاقة بينه وبين الله كضرورة للمعرفة يلزمه في الآن نفسه أن يقطع أمر علاقته بنفسه ، فلا يأمن لها ، ومن هنا كان سوء الظن بها هو بداية لمعرفة الله إن لم يكن أصلها الأمر الذي يعنى أن النفس تمثل حجاباً كثيفاً يحول بين العبد وربّه فيحرمه من ولايته تعالى ومن ثم معرفته ، إذ ليس الحجاب بين العبد والله هو السماء ولا الأرض ، وليس هو العرش والكرسى وإنما هو كما يقول أبو سعيد لواحد من مريديه ظنك وأنايتك فانترعها لتصل إلى الله ^(٣) .

(١) الميهني : أسرار التوحيد ص ٣٤٧ .

(٢) السلمى : رسالة الملامية ، ضمن كتاب الملامية والصوفية وأهل الفتوة

تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي ص ٢٦ .

(٣) الميهني : أسرار التوحيد ص ٣٢٣ .

ويرى أبو سعيد أن النفس هي العدو الحقيقي فى طريق المعرفة الحقيقية بالله ولهذا فالحذر عنده كل الحذر من أمرها والانسحاق لها ، والظن بها ، بل الأولى والأحق عدم الركون إليها أو الثقة بظنها ، وإنما الخير كل الخير فى الظن بالله وحده ولا غير . وليس أدل على هذا من أن أبا سعيد سئل ذات يوم فى مجلس من مجالسه : مامعنى "وينصرك الله نصراً عزيزاً" (١) فكان جوابه للسائل على الفوز العدو اثنان أحدهما تحت القميص ، وثانيهما خارج القميص ، وعندما تتغلب عليه يقال لذلك الفتح ظفراً ، أما ذلك الذى فى داخل القميص فهو الذى عندما تتغلب عليه يسمون ذلك نصراً عزيزاً هذا هو تفسير "نصراً عزيزاً" كما قال أبو سعيد لسائله (٢) وإذا كانت النفس على هذه الصورة التى رسمها أبو سعيد ابن أبى الخير ، وهى باطن الإنسان وقوام أفعاله ، فقد حق على الإنسان ألا يستريح إليها ، بل بالأحرى عليه ألا يقيم بينه وبينها رابطة ألبنة ، فهى صديق السوء بالتالى ما دامت هى العدو الأول . ولما كان هذا شأنها فإن أبا سعيد يلح فى قطع كل علاقة بها ، بل إنه ليمعن فى ذلك حتى يجعلها سجنًا وآية هذا قوله " .. صديق السوء هو نفسك ، وطالما أنت تهتم بنفسك فلن تجد الراحة قط ، نفسك سجنك إن خرجت منها وقعت فى راحة إلى الأبد (٣) وهذا المفهوم هو الذى استخرجه أبو سعيد من قوله تعالى : "أرأيت من اتخذ إليه هواءه فإضله الله " (٤) .

بيد أن أمر النفس عند أبى سعيد ابن أبى الخير لا يتوقف فقط عند هذا الحد ، بل يزداد ليكون الخلاص منها أو بالأحرى الفناء عنها بالكلية ، ومالم

(١) سورة الفتح : الآية ٣ .

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٤٧ .

(٣) الميهنى : المصدر السابق ص ٣٤٢ .

(٤) سورة الجاثية : من الآية ٢٣ .

كن كذلك ثم ينسب للصوفي الكامل ان يصل إلى منتهاه وهو المعرفة بالله .
 لأن معرفته تعالى لا كمعرفة سواه بطبيعة الحال . ومن ثم فإذا كان المخلوق
 لا يصل إلى المخلوق الا بالسير إليه ، فليس الأمر عينه لله ، إذ لا يصل
 المخلوق إليه إلا بالصبر عليه ، ولا يكون الصبر عليه في مفهوم أبي سعيد
 إلا بقتل النفس والهوى ^(١)

وهذا هو المعنى الذي استنبطه أبو سعيد ابن أبي الخير من قوله
 تعالى . "فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوَارَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ
 أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز
 العظيم" ^(٢)

ومن الجلي أن أبا سعيد يستنطق النصوص القرآنية لجعلها دالة على
 مراده ، نغنى ضرورة الخلاص من النفس بالكليّة ، إذ الآية الكريمة لا
 تنصرف إلى ما يريد إيصاله من معنى بطبيعة الحال . ولكنه لا يجد حرجاً في
 اللجوء إلى النصوص القرآنية والحديثية كما سيأتى بعد ليدعم فكرته . ولهذا
 فلا عجب ان يفهم أبو سعيد القتل الذي تتحدث عنه الآية ، وهو الاستشهاد في
 سبيل الله لجعله هو قتل النفس حسب مذهب الصوفية ومن ثم يقتضى الأمر
 الخلاص منها وحينئذ يجعل الوحشة كل الوحشة من النفس ، وعليه فما لم
 يخرج المرء عنه ، فلا راحة له ، وإذا لم يقتلها كما يقول قتلته ، بل إذا لم
 يقهرها قهرته وتغلبت عليه على حد قوله ^(٣) .

(١) الميهني . أسرار التوحيد ص ٣٧٢ .

(٢) سورة التوبة . الآية ١١١

(٣) الميهني . أسرار التوحيد ص ٣٣٦

وصنيع أبى سعيد فى النظر إلى الآيات القرآنية ليعضد فكرته عن النفس بهذا المفهوم ، هو صنيع غيره من الصوفية ، بل هو شأن كل صاحب مذهب يحاول جاهداً أن يجد له سنداً من النصوص الدينية حتى ولو كان ذلك عن طريق التأويل . وهذا هو عين ما قاله أبو العباس بن عطاء الأدمى لما فسر قوله تعالى : "لن تتألوا البر حتى تتفقوا مما تحبون" ^(١) فذهب فى تفسيرها أو بالأحرى تأويلها وهو الأصح قائلاً : لن تصلوا إلى القربة وأنتم متعلقون بحفظ أنفسكم ، ولن تتألوا وصلتي وفى أسراركم موافقة أو محبة لسواى ، ولن تتألوا معرفتى وقربى حتى تخرجوا عن أنفسكم وهمتكم بالكلية ^(٢) .

فإذا عدنا ثانية إلى أبى سعيد ابن أبى الخير وجدناه يجعل أمر معرفة النفس على حقيقتها هو نقطة البدء الحقيقية فى التوجه إلى الله . ومعرفتها على الوجه الأتم هو عدم الركون إليها ، بل بالأحرى هو الخلاص منها والنظر إليها على أنها عدم ، ومن عرفها على هذا الوجه فقد عرف ربه حقيقة ^(٣) . وهذا هو معنى قوله عليه السلام : "من عرف نفسه فقد عرف ربه" ^(٤) .

(١) سورة آل عمران : الآية ٩٢ .

(٢) ابن عطاء الأدمى : تفسير ابن عطاء الأدمى - ضمن نصوص صوفية غير منشورة نشرها الأب لويس نوياليسوعى دار المشرق بيروت ١٩٧٢ ص ٤٢ .

(٣) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٤٦ .

(٤) الحديث : "من عرف نفسه فقد عرف ربه" قال السمعاني إنه لا يعرف مرفوعاً وإنما يحكى عن يحيى بن معاذ الرازى من قوله وكذا قال النووي : أنه ليس بثابت . انظر : الشيبانى : تمييز الطبيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة ١٣٨٢هـ - / ١٩٦٣ م ص ١٩٦٥ وبصدد هذا الحديث انظر أيضاً ما ذكره الزرقانى : أنه ليس بحديث مختصر المقاصد الحسنة فى بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة - تحقيق الدكتور / محمد لطفى الصباغ - طبعة بمكتب التربية العربى بدول الخليج - الرياض - والمكتب المصرى - القاهرة - الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣ م ص ٢٤٧ .

فالنعمة العظمى حسب ما يفهم من أقوال أبي سعيد التي أوردناها آنفاً في أمر النفس ، نستلزم من المؤمن الكامل عدم الإذعان لها والتسليم لنوازعها بل الكمال في طريق الله يقتضى من العبد الخروج عنها بالكلية بوصفها عقبة كؤود تقف حائلاً بينه وبين الحق تعالى . ومن هذا الوجه فقد لزمه تركها تماماً فهي التي تقوده إلى النار التي فيها هلاكه وهو الأمر الذى تأولـه أبو سعيد ابن أبى الخير من قول النبى صلى الله عليه وسلم : "ستفترق أمتى نيفاً وسبعين فرقة الناجى منهم واحدة والباقون فى النار"^(١) فكانت النار التي أشار إليها الحديث كما ذكره أبو سعيد أنهم فى نار أنفسهم ^(٢) .

(١) الحديث : "تفترق الأمة على ثلاث وسبعين فرقة " أخرجه أبو داود والترمذى وقال حسن صحيح وابن ماجه وابن حبان والحاكم فى صحيحهما عن أبى هريرة مرفوعاً . وقال الحاكم أنه حديث كثير فى الأصول انظر الشيبانى : تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث ص ٧٥ ، وقد ذكر الشوكانى هذا الحديث بقوله : "تفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة . قالوا من هى يا رسول الله قال ما أنا عليه وأصحابى اليوم . قال فى المقاصد حسن صحيح وروى عن أبى هريرة وسعد وابن عمر وأنس وجابر وغيرهم . انظر الشوكانى ، الفوائد المجموعة فى الأحاديث الموضوعة - تحقيق عبدالرحمن بن يحيى المعلمى اليمانى وصححه الشيخ عبدالوهاب عبداللطيف من علماء الأزهر الشريف - طبعة مصورة عن دار الكتب العلمية بيروت ص ٥٠٢ ، ويروى الحديث أيضاً بصيغة إلا أن من قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على اثنتين وسبعين ملة وإن هذه الملة ستفترق على ثلاث وسبعين ثنتان وسبعين فى النار وواحدة فى الجنة وهى الجماعة . أخرجه أبو داود والدرامى وأحمد وكذا الحاكم والأجـرى فى الشريعة وابن بطة فى الإبانة واللالكانى فى شرح السنة من طريق صفوان - انظر فى تفصيل هذا الحديث برواياته : محمد ناصر الدين الألبانى : سلسلة الأحاديث الصحيحة - المكتب الإسلامى - القاهرة المجلد الأول الجزء الثالث ص ١٤ - ٢١ . ويروى الحديث كذلك صيغة : "افتترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة وتفرقت النصارى على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة ، وتفرق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة" - انظر سلسلة الأحاديث الصحيحة - المجلد الأول ص ١٢ وانظر بصدد هذا الحديث ما ذكره الزرقانى عن الحديث أنه صحيح ، انظر مختصر المقاصد الحسنة فى بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على ألسنة ص ١١٧ .

(٢) الميـهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢٣ .

فلما صار هذا شأن النفس حرص أبو سعيد على ضرورة الفناء عنها تماماً كما سيرد في هذا البحث ، بل لقد جعل تركها بالكلية مطلباً أساسياً لمن يرد أن يمضي في الطريق إلى الله . واعتبر هذا دعامة من دعائم مذهبه . وقد طبق أبو سعيد هذا كله في كل ما قام به من رياضات ومجاهدات ليصل إلى تلك الحالة التي يخلص فيها من نفسه من حيث هي عقبة في سيره إلى الله . وأكثر من هذا فقد حاول أن يؤكد هذا المفهوم ويلقنه لكل مريديه في كل حال من أحواله معهم وحسبما يسمح الموقف بذلك . ولعل هذا هو ما نظفر به من جامع أسرارهِ فقد ذكر أن الشيخ دعى ذات يوم إلى وليمة ، وكان من عادته أن يسير خلف الجماعة ، وأخذ السنكافي ^(١) يسير أمام الشيخ وينظر إلى نفسه معجباً ، فقال له الشيخ لا تسر في الأمام ، فسار خلف الشيخ ، وعندما ساروا عدة خطوات قال له الشيخ أبو سعيد : لا تسر في الخلف ، فسار بعد ذلك على يمين الشيخ ، وعندما ساروا عدة خطوات قال له الشيخ أبو سعيد لا تسر على اليمين ، فسار الشيخ وحينئذ قال له أبو سعيد أيها السيد لا تسر على اليسار ، وحينئذ تضايق السنكافي وقال أيها الشيخ أين أسير إذن ؟ فقال له الشيخ أبو سعيد : اترك نفسك واستقم في السير ^(٢) .

والشطر الأخير من قول أبي سعيد ابن أبي الخير يذكرنا بما قاله أبو يزيد البسطامي ، فقد أمعن هو الآخر في هذا الأمر وآية هذا أن رجلاً سألَه كيف الطريق إلى الله ؟ فقال له اترك نفسك وتعال ^(٣) .

(١) واحد من مريدي أبي سعيد ابن أبي الخير - ولم نعرش على ترجمة له فيما وقفنا عليه من مصادر .

(٢) الميهني : أسرار التوحيد ص ٣٤٨ .

(٣) بدوي (الدكتور عبدالرحمن) : شطحات الصوفية - مجموعة نصوص منشورة طبعه وكالة المطبوعات الكويت ص ٨٤ .

وإيراد عبارة أبي يزيد البسطامي في هذا المقام أمر له دلالة ؛ ذلك لأنه قد بلغ شأنًا لا يستهان به في مذهبه في الفناء بل إنه من الغلاة في هذا الشأن فإذا ذكرنا أن أبا سعيد ابن أبي الخير يجلب أبا يزيد كثيرًا كما سيرد في هذا البحث ألفينا توافقًا بين الاثنين في أمر النفس وفي الفناء ، وإن كان أبو سعيد يتفرد عنده في تفاصيل مذهبه وفي غلوه في كثير من المسائل . وآية هذا أن النفس مهما كان شأنها عنده وعند غيره من الصوفية ، إلا أن الوصول إلى الله لا يستلزم أن يكون بهذه الكيفية التي جعلها أبو سعيد ضرورة لمعرفة الله إلى الحد الذي دعا فيه أبو سعيد إلى ضرورة إعدامها أو تحطيمها - على حد قوله - ومما يدل على هذا أن درويشًا وقف أمام الشيخ ذات يوم في احترام كما يقف المرء في الصلاة ، فلما نظر إليه أبو سعيد ابن أبي الخير قال له : إنك تقف بخشوع كما يقف الناس في الصلاة ، ولكن الأفضل من هذا أن تحطم نفسك!!!!^(١) ولعل جماع ماسبق ، يؤكد على ما أكدنا عليه من قبل وهو غلو أبي سعيد في موقفه من النفس إلى الحد الذي وصل به إلى تحطيمها ليستقيم للمرء أن يسير في طريق الله أو بالأحرى حسب مذهبه الصوفي . ولهذا فكل من لا يفعل مثل ما قاله فلا شأن له بالتصوف مادام يهتم بأمر نفسه . ذلك لأن الاهتمام بأمر النفس يحول بين صاحبها وبين الله . وهو لهذا يرى أن التصوف في حقيقته ترك التكلف وليس هناك تكلف أكثر من النفس ، فعندما ينشغل المرء بنفسه يعجز عنه أي عن الوصول إلى الله ^(٢) .

(١) الميهني : أسرار التوحيد ص ٣٢٣ .

(٢) الميهني : نفس المصدر ص ٣٢٣ .

النفس وإسقاط التدبير وعلاقته بالمعرفة :

فإن سأل سائل ولم ذهب أبو سعيد في أمر النفس إلى هذا الحد الذي جعله ينسلخ عنها بالكلية مع أنها محل التكاليف وقوام الأفعال الإنسانية ؟

والجواب عن هذا السؤال يكمن في أن أبا سعيد يرى أن الإذعان إلى عمل النفس والركون إليها تماماً لا يستقيم وطلب الحق تعالى ؛ لأنها - أى النفس - لا تملك شيئاً من ذاتها ومن ثم فالإنسان مهما خطط واستغرق فى تدبير أمور نفسه ، فلن يضمن بهذا التدبير الوصول إلى مراده ، إلا أن يتداركه الله بمعونة من عنده تعالى ، ولأجل هذا كان إسقاط التدبير من لوازم الوصول إلى المعرفة عند أبي سعيد ، ومهما فكرنا فلن نصل لأن التدبير تدمير والتدبير أيضاً لهذا عمل الجهلاء على حد قوله ^(١) . ولما كان هذا التدبير شيئاً مذموماً فقد لزم على الصوفى ألا يركن إليه ، وألا يذعن لنفسه فهي عين الحجاب الذى يقطعه عن الله ، وحينئذ حق عليه - الصوفى - ألا يركن إليها ولهذا السبب كان من آداب الصوفية كما يقول السلمى (ت ٤١٢هـ) ترك التدبير والاختيار ^(٢) .

ولما كان هذا شأن التدبير بوصفه عائقاً عن الوصول إلى الله فى مذهب أبي سعيد ، فقد أكد بقوة على ضرورة إسقاطه طلباً للوصول إلى غايته وهى المعرفة بالله شهوداً أو مكاشفة وهو الأمر الذى نجده عند ابن عطاء

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٥٥ .

(٢) السلمى : آداب الصوفية - تحقيق اتيان كولبرج الجامعة العبرية - القدس -

١٩٧٦ ص ١٥ .

الله السكندرى (ت ٧٠٩هـ) فقد جعل التدبير والاختيار من كباير القلوب والأسرار ^(١) ولهذا كان لازماً على الصوفى المحقق أن يخلص منه إذا رغب فى الوصول إلى الله والمعرفة به ، وهو ما تلمحه صراحة فى قوله " فإذا أردت الإشراق والتتوير فعليك بإسقاط التدبير " ^(٢) وبالتالى فلا شهود ولا مكاشفة تحدث لصوفى إلا بإسقاط تدبيره والذى هو فعل النفس ، لوجود الحجاب فيها ، ولو سلم الحجاب من مجاورتها وحرم من محادثتها ، ولم تطرقه طوارق التدبير لأمكن له الوصول إلى غايته وهى المعرفة بالله ^(٣) ومن ثم فلن يتيسر للولى أن يصل إلى الله كما يقول أبو الحسن الشاذلى (ت ٦١٩هـ) ومعه شهوة من شهواته أو تدبير من تدبيراته أو اختيار من اختياراته ^(٤) ومن أجل هذا فعلى العبد الكامل فى إيمانه ، وهو فى هذه الحالة الصوفى المحقق ألا يتصور للحظة واحدة أن تدبيره سيصل به ومايلزم عنه

(١) ابن عطاء الله السكندرى : التتوير فى إسقاط التدبير تحقيق موسى محمد على - عبدالعال العربى - دار التراث العربى ١٩٧٣ م ص ٤٨ - ويصدد الإبانة عن تأثير هذه الفكرة - إسقاط التدبير - فى تصوف ابن عطاء الله السكندرى انظر ماكتبه أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفازانى فى كتابه الممتاز ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه فقد أبان عن أثر هذه الفكرة فى كل ما تناولته ابن عطاء الله فى مسائل التصوف وأقامه على هذه الفكرة - ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه - مكتبة الأجلو المصرية الطبعة الثانية ١٩٦٩ م.

(٢) ابن عطاء الله السكندرى : التتوير فى إسقاط التدبير ص ٨٩.

(٣) ابن عطاء الله السكندرى : نفس المصدر ص ١٧١ .

(٤) ابن عجيبة : الفتوحات الإلهية فى شرح المباحث الأصلية عبدالرحمن حسن محمود - عالم الفكر - القاهرة ١٩٨٣ م ص ٢٤٣ وانظر أيضاً التتوير فى إسقاط التدبير لابن عطاء الله السكندرى ص ٦٨ ومابعدها وص ٧٨ أيضاً.

من أعمال إلى ما يريد بالضرورة . فليس الأمر كذلك عند أبي سعيد ، بل هو موكل حقيقة للتقدير الإلهي لا للتقدير الإنساني والذي هو دأب النفس وغورها ولهذا كانت راحة النفس كلها في التسليم وبلاؤها في التدبير ^(١)

ولعله لهذا السبب بالذات يؤكد أبو سعيد على ضرورة إسقاط تدبير النفس ، ويدعونا إلى الخلاص منها بالكلية . وهذا هو الذى يعنيه بإعدام النفس والخلاص منها إذ ليس الخلاص إلا الاعتناق من تدبيرها ، ولهذا نراه يفصح عن هذه الحقيقة في مذهبه فيقول " ... انهض من طريق التدبير واجلس في طريق التدبير ... " ^(٢) وينبنى على إيمان أبي سعيد بهذه الفكرة - إسقاط التدبير - ضرورة اعتقاد العبد منذ البداية أن الله هو المتولى لكافة أموره ، وأن على العبد أن يعمل ويجد في عمله ولكن دون أن يستقر في قلبه أن عمله وتدبيره هو ملاك أمره وحده . فإن وقع في اعتقاده مثل هذا الأمر ، فلن يكون لعمله نتيجة . ولهذا لم يكن غريباً أن يجعل قوام الأمر كله في الخلاص من هذا التدبير ، فليس هناك آفة - كما يقول - أكبر من التدبير . بل إن التدبير في هذا الطريق هو تزوير على حد قوله ^(٣) .

لكن اللافت للنظر هو إمعان أبي سعيد في التوكيد على فكرة إسقاط التدبير وشهود التقدير كامتداد لنظرته للنفس بوصفها لا تملك ضراً ولا نفعاً إلا من حيث ما هو في تقدير الله لها ، ولما كان هذا شأنها فأحرى بالإنسان ألا يلتفت لتدبيرها بل اللازم أن يشهد التقدير والاختيار من الله . وآية هذا أن أبا

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٢٢١ .

(٢) الميهنى : المصدر السابق ص ٢٢٣ .

(٣) الميهنى : المصدر السابق ص ٣٥٥ .

سعيد لما سئل عن معنى قوله تعالى : "وربك يخلق ما يشاء ويختار" ^(١) كان جوابه أن الاختيار لله ، والذي لا يختاره الله يجب أن يكون لائقاً ، أما ما يختاره العبد فلا فائدة منه ، ونحن لا نستطيع أن نتنفس نفساً بدونَه ، والشئ الذي يريده الله لا يحدث ، وأفضل لنا ألا نكون ^(٢) لأن الله تعالى يقول : "قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون" ^(٣) .

بيد أن ماسبق ، لايعنى عند أبى سعيد نفى الإرادة الإنسانية وإسقاط فاعليتها تماماً فى سيرها إلى الله وفى تيسير شئون صاحبها . وكل ما هنالك أنه يود التأكيد على أن تمامية الفعل الإنسانى إنما ترتد إلى الله تعالى من ناحية ولأن كمال الأدب مع الله يقتضى منه الأمر بهذه الحيثية من ناحية أخرى وإذا كان ذلك كذلك ، فالأحرى ألا ينشغل المرء بأمور المستقبل ويتصور أن تدبيرها بنفسه موكول إليه وحده ، فيستقر فى قلبه حينئذ أنه قد ضمن الوصول بمحض أعماله أو أفعاله وتدبير نفسه . مع أن تمامية الأمور كلها ترتد إلى قضاء الله وتقديره ، وهو الشئ الذى يخرج عن علم الإنسان بالقطع ، وإن لم يمنعه فى ذات الوقت من العمل وبذل الجهد . فمراد أبى سعيد إذاً ليس نفى الإرادة الإنسانية وإسقاط فاعليتها تماماً ؛ لأن ذلك لا يستقيم مع مافرضته الشريعة على الإنسان من الأعمال ماتعلق منها بالأمورات وما تعلق منها بالمنهيات ولما كانت الشريعة من هذه الحيثية نقطة البدء فهى لذلك السبب ضرورة للطريقة ، وتلك بدورها لازمة للوصول إلى الحقيقة ^(٤) .

(١) سورة القصص : الآية ٦٨

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٤٣ .

(٣) سورة يونس : الآية ٥٨ .

(٤) راجع ماقلناه فى هذا الفصل فيما يتعلق بالشريعة والحقيقة عند أبى سعيد ابن أبى

والكل مربوط ببعض لأن الإرادة هي التي تحققه عملاً . والدليل على هذا أن أبا سعيد لما سئل ذات يوم عن أصل الإرادة . قال للسائل كل شئ مبعثه الرغبة ، لأن هناك فرقا بين الرغبة والدافع كما يقول أبو سعيد ، فالرغبة عنده هي التردد ، والإنسان في هذه الحالة الذى تحركه الرغبة يريد أن يفعل ويريد ألا يفعل ، ولا كذلك الدافع فيما يرى أبو سعيد - فليس فيه تردد منذ البداية بالنسبة لصاحبه ولو قيد شعره على حد قوله (١)

وهذا النص من الأهمية بمكان فى الإبانة عن حقيقة موقف أبى سعيد من النفس الإنسانية وتوكيده لقيمة الإرادة الإنسانية وفاعليتها فى الحياة وفى الطريق إلى الله من حيث المعرفة به على وجه التحديد . فالدافع الذى تشير إليه عبارة أبى سعيد هو إشارة إلى الإرادة الإنسانية بما لها من فاعلية وإيجابية فى الإقدام على الفعل وتنفيذه أو الإحجام عنه وتركه فى أن واحد ودونما تردد على الإطلاق . وليس ادل على هذا من أن الرغبة - كما يرى أبو سعيد - شئ جزئى ، ولكن الأمر ليس كذلك فيما يتعلق بالدافع ، فهو عنده شئ كلى ، وإذا حدث هذا الدافع ظهر معه على الفور الجهد ، ثم تبع هذا فى نفس الوقت ظهور الهمة ثم ظهور الكشف ، وحينئذ يصير الإنسان سيد الكونين على حد قوله (٢) . ولعل ماسبق ، يكشف عن حقيقة الإرادة الإنسانية وفاعليتها فى مذهب أبى سعيد فلئن كانت قيمة هذه الإرادة الإنسانية وفاعليتها لاتنفصل عن الإرادة الإلهية فإن هذا لايقدر فى كمال الإنسان وفاعليته وإرادته من ناحية ، ولا فى استحالة المعرفة بالله شهوداً من ناحية أخرى ؛ ذلك لأن المعرفة الإلهية من هذا الوجه فى مقدور الإنسان ومتناول يده ، فلم

(١) الميهي : أسرار التوحيد ص ٣٥٨ .

(٢) الميهي : نفس المصدر ص ٣٥٨ .

يده ، فلم يكن الإنسان سيد الكونين - كما قال أبو سعيد - إلا لمكانته عند الله فى أصل خلقته وآية هذا أن الله تعالى لما خلق العالم كله خلقه بأمره فقال له كن فكان.. فلما وصل إلى خلق الإنسان تجاوز - كما يقول أبو سعيد - عن هذا الأمر وقال لقلب الإنسان خلقته بيدى ، فلما وصل إلى الأرواح ^(١) قال ونفخت فيه من روحي ^(٢) .

وإذا كان هذا شأن النفس كما أبان عنه أبو سعيد ، فقد لزمه ضرورة التحرر من إسرارها وتدبيرها بل الانخلاع عنها بالكلية ، ولكن نقطة البدء مرهونة بالفضل الإلهى . وآية هذا أن أبا سعيد سئل ذات يوم متى يتحرر العبد من رغباته ؟ فقال عندما يحرره الله ، وهذا لايتأتى بجهد العبد ، وإنما يتأتى بفضل الله ورحمته وتوفيقه فى الأول يظهر الله فى نفسه - العبد - الرغبة فى تحقيق هذا الأمر ، ثم يفتح له باب التوبة ، ثم يلقى به فى المجاهدة ليجتهد ^(٣) . واللافت للنظر فيما أوردناه أنفأ لأبى سعيد يكشف لنا عن فكرة مهمة فى مذهب الصوفى ، ونعنى بها ضرورة الفضل الإلهى أو المنة الإلهية منذ البداية جنباً إلى جنب المجاهدة والعمل . وهى فكرة تسيطر على مذهبهم فى المعرفة وفى الولاية والقضاء إذ يلزم فى كل الأمور مجتمعة العمل أولاً ثم المعرفة حتى يعرف أنه لايعلم شيئاً ، وأنه ليس شيئاً ، وليس هذا الأمر مما يسهل معرفته كما يقول ، من حيث أنه لايتأتى بالتعليم والتلقين ، ولايمكن حياكته بإبرة أو ربطه بخيط ، لأنه عطية ^(٤) .

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٥٧ .

(٢) الميهنى : نفس المصدر ص ٢٩ .

(٣) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٢٤ .

(٤) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٢٥ .

وقد توحى هذه العبارة وماسبقها أن المعرفة عند أبي سعيد ابن أبي الخير مرهونه بالمنة الإلهية وحدها ، وإن الجهد أو العمل لا قيمة له فى حصولها . لكن الصحيح أنها تستلزم الأمرين فى آن واحد ، وإن كانت الجذبة الإلهية هى أس الأمر وملاكه عند أبي سعيد . فلهذا يلزم الوقوف عند هذه المسألة بعض الوقت لأنها نادرة مذهب أبي سعيد تماماً كما هى كذلك فى مسألتى الولاية والفناء فى ذات الوقت .

المعرفة بين الكسب والوهب:

فالعامل أو المجاهدة والتحمل على وجه التحديد عند أبي سعيد لا يمكن إسقاطه أو تجاهله فى أمر المعرفة من حيث أن الشريعة ، وهى أول نقطة يبدأ منها العبد فى طريقة إلى الله وصولاً إلى الحقيقة ، هى فى جوهرها أفعال فى أفعال . ومن ثم فالطريق إلى معرفته تعالى يدخل فيه العمل ومقاساة الجهد كسبيل للوصول إلى هذه الغاية الشريفة ، وهى شهود الحق تعالى ومعاناة كمالات صفاته وأسمائه ، ومثل هذا إنما يكون بالعلم بالشريعة أمراً ونهياً ثم العمل بكل ما جاءت به فكل حال ووقت لا يكون من العلم وعن نتيجة المجاهدة وأن جل ضرره أكثر من نفعه حتى لو بلغ أحد به أعلى مراتب فى المقامات ^(١) . ولكن العمل ليس بالأمر الهين فى مفهوم أبي سعيد لأن فيه من ضروب المشقة الشئ الكثير . ولهذا قد يكون العمل أو الجهد مطلوباً منه تماماً كما أن الفضل الإلهى لازم ولا بد من ذلك لكن الأهم من الجهد الاستمرار فى بذله واستفراغ كل الطاقة الإنسانية فى بلوغ أعلى درجاته ، ومن ثم كان التحمل أفضل من الاجتهاد ، بل مالم يوجد لا يكون الاجتهاد ، ومالم يوجد الاجتهاد لا تكون البصيرة على حد قول أبي سعيد ^(٢) .

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢٩ .

(٢) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٣٣ .

والتحمل فى مفهوم أبى سعيد يؤكد قوة العمل وشدة فليس الطريق إلى معرفة الله بالأمر اليسير ، بل يلزم معه دوام العمل ومواصلته بشكل لا يترك للنفس فرصة قطع الطريق على العبد وصولاً إلى غايته ، وهى معرفة الله شهوداً أو مكاشفة . وهذا العمل بقسوته يمثل ملمحاً من ملامح مذهب أبى سعيد . وهو يطبقه تماماً لأن آراءه النظرية هى وليدة تجربته فى التصوف ، وليس أدل على ذلك هذا من قوله " ... وأنا لا أقول هذا الكلام عن سمع ورؤية وإنما أقوله عن تجربة " (١) وهذا بالفعل ما يكشف عنه أبو سعيد ، فلم يبلغ ما بلغ فى شأن التصوف وهو بالطبع مرتبة الولاية والمعرفة بالله ، إلا بفضل مقاساة الجهد ومواصلته والتحمل فى كل ما يلاقه فى طريقه من صعاب ، إلى الحد الذى جعله يمارس الرياضة والمجاهدة أربعين عاماً كاملة ، على الرغم من أن الحال قد ظهر عليه قبل ذلك - كما يقول ابن المنور - لكنه قام بهذا كله من أجل إتمام تلك الحالة ودوامها (٢) .

بيد أن هذا الجهد الشاق بوصفه وسيلة للمعرفة عند أبى سعيد لا يتعلق فقط بالإنسان من حيث جوارحه ، بل بالإنسان من حيث جوارحه الظاهرة والباطنة فى وقت واحد . ولهذا فالجهد هنا على قسوته ينصرف إلى الكيان الإنسانى كله نعنى القلب الترابى والقلب معاً - وهو الأمر الذى تحققه الطريقة فى مفهوم أبى سعيد من حيث هى أخلاق . ومن ثم فلا يكفى أن يتلزم الاحتمال مع الجهد ، بل ألزم منه الإخلاص التام فى الأمرين معاً ، ولو أنه عمل قلبى فى المقام الأول ، ومن لا إخلاص فى قلبه فلا علم له بالتالى فى دينه وشرعه (٣) .

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٧٠ .

(٢) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٢٩ .

(٣) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٣٠ .

وتلزم الإخلاص مع العمل ضرورة في كمال العبادة كما هو ضرورة في كل عمل يتوجه به المؤمن الكامل طلباً لكمال المعرفة بالله . ولأجل هذا كانت العبادة الحقّة كما رسمتها الشريعة مرهونة بالإخلاص في أدائها وإذا لم تكن كذلك كانت بالتالي لا روح فيها ولا حياة بل صارت ميتة . وكل من كانت حياته على هذه الصورة فحياته إلى ذهاب ، وليس الأمر كذلك لمن كانت حياته بالإخلاص والصدق فهو به حي ينتقل من دار إلى دار على حد قول أبي سعيد ^(١) .

وإطلالة على الشطر الأخير من قول أبي سعيد يكشف لنا عن حقيقتين ، أولاهما : أن الإخلاص محك ضروري للقيام بالعمل وصولاً به إلى أعلى درجات الكمال طلباً لمعرفة الله ، وثانيتهما : إن الصدق في العمل هو بدوره لا يقل قيمة في الوصول بالعمل إلى أعلى درجة من القبول عند الله لأن الإخلاص عمل من أعمال الباطن ، ومستقره القلب ، ولهذا فصلاحه مرهون بالإخلاص ، وكل قلب لا يكون فيه هذا الإخلاص ، فلا خلاص له بأى وجه من الوجوه ^(٢) . ولما كان هذا شأن الإخلاص وقيّمته في بلوغ أعلى درجة الكمال في العمل طلباً للقرب من الله والمعرفة به ، فقد صار فرض القلب بعد الإيمان والتوبة عند الصوفية هو الإخلاص والعمل لله وحده وحسن الظن به ^(٣) ولهذا يلح أبو سعيد ابن أبي الخير على هذا الشرط -الإخلاص- في كل عمل يقوم به الإنسان طلباً للقرب من الله ، بل هو ألزم ما يكون لكل من

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٣١ .

(٢) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٢٩ .

(٣) المحاسبى : رسالة المسترشدين - تحقيق عبدالفتاح أبو غدة - دار السلام -

القاهرة - الطبعة الخامسة - ١٩٨٣ ص ١١٣ .

يسعى بالله وعن الله ، فبه ينال غايته ومن ثم فقد اعتبر أبو سعيد الإخلاص خلاصاً في الدنيا والآخرة على حد قوله (١) .

وإذا كان هذا هو شأن الإخلاص في العمل طلباً للمعرفة بالله فقد حق لصاحبه أن يفترق بعمله عن لا إخلاص له في عبادته وعمله لربه ، فالأول ولا شك يفوق في حياته وبعد مماته من لا إخلاص له في عمله ؛ لأن الأخير كان شغله بنفسه ولوازم نفسه ، ولا كذلك الأول . ومن هذه الحيثية بالذات فقد حق لأبي سعيد أن يؤكد على أن كل شخص يحيا بالنفس يموت ، وكل من يحيا بالإخلاص والصدق لا يموت أبداً (٢) ولا نزاع في أن تأكيد أبي سعيد على شرط الإخلاص في العمل طلباً للمعرفة بالله ، هو في حقيقته شرط ضروري للكمال الروحي في الإسلام . وهو ألزم ما يكون في كل عمل وعبادة يتقرب بها المؤمن الكامل في إيمانه إلى الحق تعالى . ولو تحقق هذا الأمر لصار هذا العبد هو الصوفي حقيقة ؛ لأن حقيقته هو عالم عمل بعلمه على وجه الإخلاص لا غير . وليس علم التصوف إلا معرفة طريق الوصول إلى العمل بالإخلاص لا غير ، ولو عمل العالم بعمله على وجه الإخلاص لكان هو الصوفي حقاً (٣) .

فإذا عدنا إلى أبي سعيد ابن أبي الخير لنستكمل شرائط الطريق أو مقامات السير إلى الله بلوغاً لنيل المعرفة بالله وجدنا المعرفة تستلزم أن

-
- (١) الميهني : أسرار التوحيد ص ٣٢٩ .
 (٢) الميهني : نفس المصدر ص ٣٣١ . سنتوقف طويلاً عند الدلالة الميتافيزيقية للموت عند أبي سعيد الفصل الثالث من هذه الدراسة والذي أفردناه للعلاقة بين المعرفة والفناء .
 (٣) الشعراني : الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية - دار المعارف - بيروت ج ١ ص ١٩٥ .

يطرح العبد المخلص في طلبه من سوياء قلبه كل مخلوق سوى الحق تعالى . فمن تعلق بغير الله وطلب غيره ، لا يستقيم وكمال الإخلاص له . ولهذا فكل قلب لا يكون فارغاً من كل ماسوى الله فهو محروم من الطمأنينة طالما فيه حب الدنيا ، فهي مصدر تشتته ورأس كل خطيئة ^(١) لأن حب الدنيا - كما جاء في الحديث - رأس كل خطيئة ^(٢) وعلى هذا يمكن القول أن الزهد في كل ماسوى الله ضرورة في كمال العمل والإخلاص فيه من أجل معرفته تعالى . وحينئذ لا يصبح الزهد في الدنيا مجرد الحرمان التام من المأكول والمشروب ، وإنما هو عمل قلبي مادام محله القلب وهذا هو الزهد المشروع حقيقة ، فالزهد الحقيقي في الدنيا إنما يكون في القلب شأنه شأن التوحيد ^(٣)

ولا يقتصر أمر الطريق إلى معرفة الله تعالى شهوداً عند هذا الحد عند أبي سعيد ، بل يستلزم الأمر وهو ما يقتضيه منطق الإسلام أصلاً أن

(١) الميهني : أسرار التوحيد ص ٣٥٤ .

(٢) الحديث : " حب الدنيا رأس كل خطيئة " رواه البيهقي في الشعب بإسناد حسن إلى الحسن البصري رفعه مرسلًا وهو عند أبي نعيم في ترجمة سفيان الثوري من الحلية من قول عيسى بن مريم عليه السلام وعند أبي الدنيا في مكاييد الشيطان له عن مالك بن دينار وجزم ابن تيمية بأنه من قول جندب البجلي وبالأول يرد عليه وعلى غيره ممن صرح بالحكم عليه بالوضع لقول ابن المديني مرسلات الحسن إذا رواها عنه الثقات صحاح وقال الدارقطني في مراسيله : ضعيف انظر الشوكاني : تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على السنة الناس من الحديث طبعة صبيح - القاهرة ١٣٨٢هـ / ١٩٦٣م ص ٦٥ وانظر ما ذكرناه عند الزرقاني حيث قال حسن انظر مختصر المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على السنة - نشره مكتب التربية لدول الخليج بالاشتراك مع المكتب المصري - القاهرة الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ص ١٢٨

(٣) الجيلاني : الفتح الرباني - طبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة ١٩٧٩م ص ٢٠٦ .

يَتَحَمَّلُ الْعَبْدُ الْكَامِلُ فِي إِيمَانِهِ الْمَكْرُوهَ مِنَ النَّوَازِلِ وَالْبَلَايَا لِأَنَّهَا مِنْ كَمَالِ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ ، وَهُوَ الَّذِي يَحَقِّقُهُ الصَّبْرُ تَحْتَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالرِّضَا وَالتَّسْلِيمِ فِي مَجَارَى الْأَقْدَارِ مِنْ جَانِبِ الْعَبْدِ لِأَنَّ كُلَّ حَالَةٍ شَرِيفَةٍ تَعْرِضُ لَهُ فِي طَرِيقِ اللَّهِ ، فَاصْلُهَا وَسَبَبُهَا الصَّبْرُ وَالرِّضَا وَالتَّسْلِيمُ بِقَضَاءِ اللَّهِ وَأَحْكَامِهِ^(١) .

ولعل مما يؤكد هذه المكانة للصبر عند أبي سعيد وعند غيره من الصوفية أن الحق تعالى قد نبه على أهمية الصبر في الرضا بالمقدور كما في قوله : "ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين"^(٢) بل لقد جعل الحق تعالى الإمامة في الدين موقوفة على أولئك الصنف من عباده المؤمنين الذين تحققوا بهذا المعنى^(٣) لقوله تعالى "وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا"^(٤) . وزيادة على هذا كله فإن الحق تعالى قد أكد أهمية الصبر في تلازمه مع كمال الإيمان في أكثر من تسعين موضعاً حتى لقد قرّنه تعالى بالصلاة كما في قوله تعالى : "واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين"^(٥) بيد أن هذا كله لا يعنى أن العمل وحده يعد كافياً للوصول إلى معرفة الله شهوداً أو مكاشفة عند أبي سعيد . فعلى الرغم من إيمانه بقيمة المجاهدة والمداومة على احتمالها ، إلا أنه لا يراها ضرورة في الوصول إلى غايته ، بل الضرورة كل الضرورة في أن يتلزم معها عناية الله وجذبتة لعبده . ومن ثم فمهما كان شأن الصوفي في تحمله لكل مايقوم به من

(١) الميهني : أسرار التوحيد ص ٣٢٩ .

(٢) سورة محمد : الآية ٣١ .

(٣) ابن تيمية : التحفة العراقية في الأعمال القلبية تحقيق قصي محب الدين الخطيب - المطبعة السلفية - القاهرة - الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ ص ٥٥ .

(٤) سورة السجدة : الآية ٢٤ .

(٥) سورة البقرة : الآية ٤٥ .

مجاهدات وما يمارسه من رياضات روحية ، إلا أنه يحتاج معها إلى فضل الله أو جذبته ليصل إلى مراده ، ولهذا فمن لم يكن له جذبة من الحق كما يقول أبو سعيد فلن ينتظم أمره ، ولن ينصلح شأنه ، فجذبة من جذبات الحق تعالى توازى عمل الثقلين جميعاً على حد قوله (١) . لكن الجذبة الإلهية بوصفها ضرورة أساسية لحصول المعرفة بالله عند أبي سعيد ليست بعيدة المنال في حقيقة الأمر . ففي مقدور العبد الكامل في إيمانه أن ينالها . إذ كل من كمل إيمانه وكان قلبه دوماً لمولاه لا لغيره ، تولاه الله بعنايته وأمدّه من فضله . وكان ثمرة هذا الفضل المعرفة به وعنه ، لأن الله تعالى له في كل يوم ثلاثمائة وستين نظرة إلى قلب العبد ، فإذا وجده الحق تعالى - قلب المؤمن - ناظر إليه أحقه المزيد ، وأكرمه بالزيادات والأنوار وجذبه إليه (٢)

ومع هذا يمعن أبو سعيد في التأكيد على أهمية الفضل الإلهي أو الجذبة الإلهية كشرط للمعرفة ، حتى يراها ضرورة لا بد منها في كل ما يقوم به العبد من الأعمال طلباً للقرب منه والحظوة بمعرفته تعالى . يستوى فسي هذا ماكان من الأعمال من المجاهدات البدنية أو الأعمال القلبية كالمقامات والأحوال (٣) .

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٣٢ .

(٢) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٣٢ .

(٣) المقامات - مقام العبد بين يدى الله - عز وجل - فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانتقطاع إلى الله عز وجل - أما الأحوال فهي ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار وليس الحال من طريق المجاهدات والعبادات والرياضات كالمقامات . انظر اللمع للسراج الطوسى تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود وطه عبد الباقي سرور دار الكتب الحديثة - القاهرة ١٣٨٠ هـ / ١٩٦٠ م ص ٦٥ ، ٦٦ والواقع أن المقامات والأحوال من المسائل التى ينبغى أن تفهم فهماً صحيحاً بالنسبة للإصلاح الصوفى - فمع أن

فكل هذه الأعمال على اختلاف صورها ، لاتوصل صاحبها لغايته إلا بمدد من الله ومحض عنايته وحده . وهو الأمر الذى يحسمه قول أبى سعيد صراحة من حيث إن الاسم والصورة والمقامات حركات الظواهر ، والأحوال حركات السرائر ، والتوحيد والمعرفة وراء الظواهر والسرائر وفى كل تلك الأمور ، فلن يصل العبد إلى روح التوحيد وصفاء المعرفة إلا بكفاية وعناية من الحق تعالى وتقدس على حد قوله ^(١) وإطلالة على قول أبى سعيد الذى أورده أنفاً ، يلقي الضوء حقيقة على مراده قوله بالجذبة الإلهية إلى جانب المجاهدة ومداومة الاحتمال فى نفس الوقت . فلا شك أن العمل يحتل مكانة لا يستهان بها عنده ، من حيث إن الشريعة بل والطريقة كلها تستند إلى العمل لكن هذا يلزمه فى الآن نفسه لزوم فضل الله لعبده ليحصل على النتيجة التى يرجوها من أعماله وطاعاته لله ، وبحيث ينال عن هذا كله المعرفة بالله . فقد يجد العبد فى العمل والطاعة ويقاسى فى طريق الله صعاباً يحتملها ، ومع هذا فقد لا يصل إلى مثل هذه المعرفة وليس الأمر كذلك لمن اجتهد فى عمله وحظى فى الوقت ذاته بمعونة الله وجذبه له ، ولهذا فقد يحق قول أبى سعيد فى هذا الشأن : من طلبه بالعبودية لا يجده ، ومن طلبه به يوشك أن يجده ^(٢)

المقامات مردودة إلى كسب العبد وجهده بخلاف الأحوال من حيث هى مردودة لفضل الله ، إلا أن بعضاً من المقامات قد تكون أحوالاً والعكس صحيح وذلك بالنسبة لكل سالك بحسب ما يستطيعه . ولهذا كانت إشارة السهروردى البغدادى (ت ٦٣٢هـ) دالة على هذا المعنى إذ يقول قد كثرت الاشتباه بين الحال والمقام واختلفت إشارات الشيوخ فى ذلك ووجوه الاشتباه فكان تشابههما فى نفسهما وتداخلهما فتراءى للبعض الشئ حالاً وتراءى للبعض مقاماً وكلا الرؤيتين صحيح لوجود تداخلهما .. انظر عوارف المعارف ص ٤٦٩.

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٥١.

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٣٣.

وقول أبى سعيد فى أمر المعرفة على هذا النحو بالذات لا يبدو غريباً ، فالهداية من الله لازمة للعبد ، وإن كان هذا لا يعنى بالقطع إسقاط البداية وإذا كان الأمر كذلك فإن هذا هو بعينه ما ارتأه ابن الجوزى الفقيه الحنبلى (ت ٥٩٧هـ) لما جعل اجتناء الله للعبد بمحض العناية ، سبباً للوصول قبل غيره ممن تصور أن عمله بمفرده سيوصله إلى الله . وحسبنا أن نورد قوله بنصه إذ يقول " ...تفكرت فى سبب هداية من يهتدى وانتباه من يتقظ من رقاد غفلته فوجدت السبب الأكبر اختيار الحق عز وجل لذلك الشخص كما قيل إذا أَرادَكَ لأمر هياك له (١) .

وبناء على ماتقدم ، فإن العبد الكامل فى إيمانه يلزمه ولاشك الإتيان بالعمل والمداومة على الطاعة فى كل لحظة من لحظات حياته ، لكن عليه أن يظن فى الآن نفسه أن فضل الله وعنايته هو المكمل لظهور نتيجة العمل إن لم يكن بالأحرى سبباً أساسياً لكمال النتيجة . ولعل هذا هو الذى يلح عليه أبو سعيد ابن أبى الخير أصلاً فى شأن المعرفة التى ينشدها ، نعى معرفة الكشف أو الشهود ، وفى هذه الحالة فلا بد فيها من الفضل الإلهى أو المنة الإلهية ، إذ الأمر ليس متروكاً بكليته لما يقوم به العبد من مجاهدات أو يقاسيه فى شدة الرياضات التى يمارسها طلباً للوصول إلى هذه الغاية (٢) ومن المهم أن نشير إلى نقطة مهمة بصدد رأى أبى سعيد الذى أسلفنا الإشارة إليه فى

(١) ابن الجوزى : صيد الخاطر - دار ابن خلدون - الإسكندرية - بدون تاريخ ص

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٥٣ .

أمر المعرفة فهو لم يقل بمقالته على هذا النحو إلا من خلال تجربته الخاصة ، وتلك مسألة ضرورية لا ينبغي إسقاطها من الحساب في النظر إلى التصوف وما يصدر عن أصحابه من آراء تشكل لباب مذهب كل واحد من الممثلين له .

ولانزاع أن كل هذه الآراء إنما ترتد إلى تجارب الصوفية ، ولكل واحد تجربته الخاصة ، وهو أمر يشكل ماهية التصوف من ناحية ، ثم هو في الوقت ذاته لا يقدح في قيمة تلك التجارب وما قد يصدر عن أصحابها من آراء من ناحية أخرى ، من حيث أن التجارب الدينية ترتد إلى مواهب كل شخص وقدراته ، حينئذ فلا غرابة أن هناك صوراً من هذه التجربة الدينية بعدد المتدينين^(١) ، ولهذا وجب أن نلتمس معنى التصوف في حياة الصوفية لا في منطق مذهبهم^(٢) وفي ضوء هذا المحك فلا غرابة إذن أن يلح أبو سعيد على فكرة الجذبة الإلهية كضرورة للمعرفة التي ينشدها ، لأننا نراه - كما سيأتى هذا في موضعه من البحث - يلح على هذه الجذبة في أمر الولاية والمحبة من ناحية ، وفي أمر الفناء بوصفه كمالاً للأميرين معاً من ناحية أخرى . بل ربما تزول الغرابة أيضاً إذا علمنا أن أبا سعيد رغم طول السنوات التي

(١) بوترو (أميل) : العلم والدين في الفلسفة المعاصرة - ترجمة الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهواني - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٣ م ص ٢٤٤ .

(٢) عفيفي (الدكتور أبو العلا) : التصوف الثورة الروحية في الإسلام - دار المعارف - الطبعة الأولى ١٩٦٣ ص ١٦ .

قضاها في المجاهدة وما تحمل فيها من المقاساة ، يؤكد أنه ماكان له أن يصل إلى ما وصل إليه في أمر المعرفة والولاية معاً لولا عناية الله وجذبتَه . وليس أدل على هذا من قوله " ... وقد مرت بى رياضات من النوع الذى لاتصوره العبارات ، وقد أعاننى الله عليها ، ووفقتنى فيها ، وكان يخيّل إلى أننى أقوم بكل هذه الأعمال بنفسى ، ولكن ظهر فضل ربى ، وأوضح أن الأمر لم يكن كذلك ، وأن هذه الأعمال كلها كانت بتوفيق من الله وفضله..."(١) ولعل الشطر الأخير من قول أبى سعيد يكشف بجلاء عن قناعته التامة بضرورة العون الإلهى للوصول إلى غايته وهى المعرفة بالله وعن الله . الأمر الذى يعنى أن الجهد الإنسانى الذى يبذله الصوفى فى كل ممارساته الروحية مهما بلغت شدته ، يظل محتاجاً للجود الإلهى ليصل إلى مراده . ولعل هذا هو الذى فطن إليه الفيلسوف الفرنسى المعاصر هنرى برجسون فى تشريحه للتجربة الصوفية من حيث دلالتها الابستمولوجية ، فعنده أن غاية التصوف تكمن فى الاتصال بالجهد المبدع الخالق الذى يتجلى فى الحياة ، وهذا الجهد هو شئ من الله إن لم يكن هو الله نفسه على حد قوله (٢) .

وخلاصة القول أن المعرفة عند أبى سعيد ابن أبى الخير لاترتد إلى العقل ولا إلى الحواس فهما يقصران فى مجال معرفة الله المعرفة التى تليق

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٥٣ .

(٢) برجسون (هنرى) : منبع الأخلاق والدين - ترجمة سامى الدروبى - الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٧١ م ص ٢٣٦ .

بكمال ألوهيته وصفاته . ولهذا كان القلب عنده هو أداة تلك المعرفة . ولكنه لا يتأتى للقلب المعرفة بالله وعن الله ، إلا إذا خلس من حجاب النفس بوصفها تغف عتبة كؤود في تلقى إشرافات الحق تعالى على قلب عبده . فإذا أمكن أن يخلص من تدبيرها ويتجرد عن علانيتها ففي هذه الحالة يكون فارغاً عن كل ماسوى الله وحينئذ يصبح محلاً لأنوار المعرفة الربانية . فقد يختار الحق تعالى عبداً من عباده ليكون وعاءاً لتلقى أنواره لا بمحض عمل هذا العبد ودوام اجتهاده وحده ، بل بعناية الله وتوقيفه لهذا العبد دون غيره ، وفي تلك الحالة يكون هذا العبد هو وليه الذى اختاره بمحض فضله وكرمه وتصبح المعرفة الحاصلة لهذا الولي بدورها من جنس هذا الاجتباء الإلهي أو المنة الإلهية . ومن ثم تتوثق العلاقة بين المعرفة والولاية . وهذا هو الأمر الذى سنحاول أن نكشف عنه فى مذهب أبى سعيد خاصة وأنه قد جعل نفسه ختماً للولاية ، وحاز فى الآن نفسه دوام الكشف ، وهو الأمر النادر على حد قوله . وهذا هو موضوع الفصل الثانى من هذه الدراسة .

الفصل الثانى

المعرفة والولاية

تمهيد :

إذا كانت الولاية تمثل أعلى مراتب الكمال في العبادة والقرب من الله تعالى ، فإن ثمرة هذا القرب لصاحبه هو المعرفة بالله تعالى . وتلك مسألة أشار إليها الحديث القدسي لما قال رب العزة في حق الولي الكامل في عبادته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها إلخ الحديث ^(١) ففي الحديث بحسب منطوقه - إذن تؤكد لتلازم المعرفة بالله مع ولاية العبد لله فيكون ولاية الله للعبد هي المعرفة . ولكن هل تكون الولاية - كما أشار إليها الحديث القدسي - مرهونة فقط بالعبادات من الفرائض والنوافل بحيث إذا أداها لا بد وأن يتلازم مع هذه العبادة فضل الله ومنته لعبده ليهبه تلك المعرفة التي أشار إليها الحديث فضلاً عن ولايته لله أصلاً ؟

وإذا كانت الولاية عند أبي سعيد بن أبي الخير جامعة للمعنيين معاً فأيهما هو الذي يفرقه عن غيره بحيث يمثل ملمحاً خاصاً من ملامح مذهبه الصوفي ؟ وبمعنى آخر هل وقف أبو سعيد بن أبي الخير بمفهوم الولاية

(١) الحديث : من أخاف لي ولما فقد بارزني بالمحاربة وما تقارب إلي عبدي المؤمن بمثل أداء ما افترضت عليه وما يزال عبدي المؤمن يتقرب إلي حتى أحبه ومن أحببته كنت له سمعاً وبصراً ويداً ومؤيداً وإن سألتني أعطيته وإن دعاني أجبتة وما ترددت في شيء أنا فاعله من قبض نفس عبدي المؤمن يكره الموت وأكره كسأته ولا بد منه ... أخرجه ابن عساكر بن أنس وفيه الحسن بن يحيى . انظر الإتحافات السنية في الأحاديث القدسية لمؤلفه محمد المدني - مراجعة محمود أمين النواوي - الطبعة الثالثة - مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٠م ص ٤٢ .

عند هذا التصور القرآنى البسيط والذى هو حق متاح لكل المؤمنين الكاملين فى العبادة والطاعة أم أنه قد أضاف إليه شيئاً آخر اختص به وجعله لازماً من لوازم ولايته ؟

وإذا كان أبو سعيد قد وصل فى مقام الولاية إلى أعلى درجة من درجاتها حتى صار ختماً للأولياء فعلى أى نحو تحددت حقيقة هذه المرتبة فى حياته ؟ وعلى أى نحو يفترق ختم الأولياء عن خاتم النبوة ؟ وتلك مسألة مهمة لأن أبا سعيد قد أعلن أنه ختم الأولياء ، ومن ثم يستحق الأمر أن نقف عنده طويلاً لنتبينه على حقيقته عند أبى سعيد . والواقع أن كل تلك الأسئلة التى يرتبط رقابها برقاب البعض الآخر ، تمثل المحاور الأساسية التى نحاول أن نقدم جواباً عنها فى هذا الفصل ليتسنى لنا الكشف عن العلاقة الوثيقة بين المعرفة والولاية عند أبى سعيد وذلك من خلال تفصيل القول فى المحاور التالية :-

- ١- تلازم الولاية والمعرفة .
 - ٢- معرفة الأولياء .
 - ٣- أبو سعيد فى مقام الولاية .
 - ٤- أبو سعيد ومقام ختم الولاية .
 - ٥- نقد فكرة ختم الولاية .
 - ٦- مقام الولاية ومسألة الشفاعة .
 - ٧- مقام الولاية ومسألة الكرامة .
 - ٨- أوصاف الأولياء العارفين .
- وفيما يلى تفصيل القول فى هذه المسائل فى ضوء حدود هذه الدراسة .

تلازم المعرفة والولاية عند أبي سعيد :

لعل أول مسألة يتعين إبرازها بداية في أمر الولاية عند أبي سعيد أبي الخير أن الولاية عنده -وهذا هو الغالب في أقواله - محض فضل من الله لعباده الكاملين في العبادة والطاعة ، إذ لما سبقت العناية في البداية ظهرت الولاية في النهاية على حد قوله ^(١) وإشارة أبي سعيد تجعل الولاية عنده مردودة لمنه الله تعالى وحده ، وسبق عنايته ببعض عباده ، فيختار منهم من يختصه بولايته دون غيرهم من خلقه فيكون ولياً بمحض فضله تعالى . وحينئذ لا ترتد الولاية إلى كسب العبد وجهده أصلاً ، كما هو معروف مادامت موهبة واجتباء من الله ، وهذا بالفعل عين مراد أبي سعيد إذ الولاية عنده ليست من تلك المجموعة التي يمكن حياكتها بالإبرة أو ربطها بالخيط أو وزنها بالميزان ، فهي عندما لا تكون لا تكون على حد قوله !! ^(٢) ولعل رأى أبي سعيد في الولاية بوصفها في المقام الأول وهباً من الله لبعض عباده ، هو عين رأى الهجویری معاصره ، فعنده أن الكرامة والولاية من مواهب الحق تعالى لا من مكاسب العبد ، وعلة الأمر عنده ترتد إلى أن الكسب لا يصير علة لحقيقة الهداية ^(٣) .

وعلى هذا النحو فالولاية إذن لا تحصل ببذل المجهود ، ولا يتوصل إليها العبد بمزيد من العبادة واستفراغ الطاقة ، بل يلزم في الأصل فضل الله ، ومن ثم كانت الولاية في الحقيقة -كما يقول الهجویری- سراً

(١) الميهنی : أسرار التوحيد ص ٣٤١ .

(٢) الميهنی : نفس المصدر ص ٣٤١ .

(٣) الهجویری : كشف المحجوب ج ٢ ص ٤٥٩ .

من أسرار الحق لا تتضح إلا بالسلوك ^(١) ولما كانت المعرفة - كما سبق الإشارة - لا تتأسس على الجهد الإنسانى وحده ، بل لابد من فضل الله لبعض عباده ليكرمهم بتلك المعرفة ، ويخصهم بعلم من لدنه فالأمر عينه بالنسبة للولاية عند أبى سعيد . فما لم تكن هذه الوجهة بالذات - الاختصاص - لا تكون الولاية إذ قد يختار الله عبداً من عباده المؤمنين ليجذبه إليه فيكون وليه ، وليس لأحد أن يسأل الله عما فعل فإذا أراد الله يكون التوفيق ، وإذا لم يرد ، فإن ذلك لن يقلل من الأمر أو يزيد . وحينئذ يصبح أمر الولاية مرهوناً بمشيئة الله ، فإذا أراد الله كان أمره ، وإذا لم يرد لم يكن ، ولعل هذا مراد أبى سعيد لما قال " ... ولو أنه أراد لألقى بك فى هذا الطلب ، وفى الحقيقة فإنه إذا طلب هو فإنه عندئذ يلقي بك فى الطلب ^(٢) !! " .

فشان الولاية إذن عند أبى سعيد هو نفس شأن المعرفة أيضاً فكما أن العمل أو الجهد لازم من أجل حصول الولاية ، إلا أن الفضل الإلهى ألزم منه ، بل لابد منه . وهو الأمر الذى لا ينفك عند تصور أبى سعيد للولاية والمعرفة فى آن واحد . وعلى هذا تتوثق العلاقة بين الاثنين من هذه الحيثية . وليس أدل على وثاقة تلك العلاقة بين المعرفة والولاية ، من أن العبد لن ينال معرفته تعالى شهوداً وكشفاً إلا بمعونة منه وكذلك الأمر عينه بالنسبة للولاية ومثل المعرفة فى تلك الحالة أنها لا تكون بالتعلم والتلقن ، ولا يمكن حياكته بآبرة أو ربطه بخيط لأنه عطية من الله وحتى

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣١١ .

(٢) الميهنى : المصدر السابق ص ٣١١ .

يهبه للشخص ويمنحه القدرة على تذوقه يلزم تعليم الله ^(١) ويستشهد أبو سعيد على هذا بقوله تعالى : "ذلك مما علمني ربي" ^(٢) ومادام الأمر كذلك فإن الولاية والمعرفة يتلازمان في هذا الجانب عند أبي سعيد ، من حيث أن كليهما لا بد فيه من منة الله وهو ما يعبر عنه بالجذبة الإلهية لبعض عباده ، ولا عجب في أن يلح أبو سعيد على مسألة الجذبة الإلهية في الأمرين معاً ، لأن جذبة من الحق تعالى -على حد قوله- توازي عمل الثقلين ^(٣) ولا نزاع أن مراد أبي سعيد أن العبد ما لم يكن جاذبه الله إليه تعالى فلن تكون له ولايته ، ولن يتسنى للإنسان بالتالي الفوز بالقرب من الحضرة الإلهية . والعبد إن حصل له هذا الجهد فلاشك يصبح أملاً لاخصاصه بمحض ولايته شهوداً بالوحيته وكشفاً لربوبيته ؛ لأن قلبه في تلك الحالة سيكون محلاً لأنواره وموطناً لفيض علمه ، وحق بالتالي لأبي سعيد أن يحسم الأمر بقوله : من لم تكن له جذبة من فوقه لا ينتظم أمره ولا يصلح شأنه ^(٤)

ونكاد نجد شبيها لرأى أبي سعيد عند صوفي له شأنه وخطره قبله وهو النفري (ت ٣٥٤هـ) فيما يتعلق بتصوره للولاية وعلاقتها بالمعرفة من هذا الوجه . فالولي الكامل عنده هو من فرغ قلبه بكلية لله وحده ، إذ لا تبدو الولاية لعبد إلا بعد الفراغ على حد قوله ^(٥) وإذا كان ذلك كذلك

(١) الميenny : أمرار التوحيد ص ٣٢٥.

(٢) سورة يوسف : الآية ٣٧.

(٣) الميenny : أمرار التوحيد ص ٣٣٢.

(٤) الميenny : نفس المصدر ص ٣٣٢.

(٥) النفري : المواقف - موقف الكشف والبهوت ص ١٠٩.

فمن شأن هذا الولي الذي فرغ بكلّيته عمن سواه ، أن يهبه الحق تعالى علماً من لدنه ؛ لأن قلبه هو بيته في تلك الحالة وهو مستودعه وقراره وهو بالأحرى محل أنواره لأن العبد ما سمى ولياً إلا لأنه قد صار قريباً كل القرب من حضرة الله ، ومن ثم استحق معرفته بتلك الكيفية ، وهو الأمر الذي تفصح عنه عبارة النفري لما قال : أوقفني وقال لي : سميت ولي ولياً لأن قلبه يلينى دون كل شئ ، فهو بيتى الذى أتكلم فيه ^(١) .

فإذا أوغلنا السير مع النفري في مواقفه ، ألفيناه يجعل أمر الولاية والمعرفة معاً بالمنة أو الجذبة الإلهية أيضاً تماماً وكما هو عين الحال مع أبى سعيد بن أبى الخير ، إذ المعرفة عند الأول - النفري - شأنها شأن الولاية موهبة من الله يختص بها عبده ، ولهذا لم يتردد النفري هو الآخر في التأكيد على أن من لم يكن جاذبه الله لم يصل إلى الله ^(٢) فإذا ذكرنا في الوقت ذاته أن مكانة الولي بوصفه قد بلغ أعلى درجات المعرفة - وإن لم يتسمى بالمعارف ^(٣) - هي التي تورثه هذا العلم ؛ لأنه قد بلغ شأناً في ولايته ، فلم يكن غريباً إذن يهبه الله علمه بمحض فضله ، ولعل هذا

(١) النفري : المواقف - موقف الكشف والبهوت ص ١٠٥ .

(٢) النفري : نفس المصدر ص ٨٦ .

(٣) عند ابن سينا العارف أعلى مرتبة من الزاهد والعابد فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ، أما العابد فهو الذى يواظب على فعل العبادات مثل الصلاة والصيام وغيرهما ، أما العارف فهو المتصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق فى سره . انظر تفصيلاً تحليل أسناننا الدكتور عاطف العراقي لحقيقة التصوف فى فلسفة ابن سينا فى كتابه ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ٢١٩ وما بعدها.

هو ما نلمحه صراحة فيما وقفنا عليه من أقوال النفري إذ هو يصف حال الأولياء من هذا الوجه فيقول : إن ولى لا يسعه حرف ولا تصريف حرف ولا يسعه غيرى ؛ لأننى جعلت له من وراء كل خلق علماً بى ^(١) وهكذا تكون ثمرة الولاية معرفة بالله للعبد الذى اختصه الله بولايته من البدء إذ كما اختصه بولايته فقد اختصه بمعرفته فى أن واحد بمحض فضله تعالى ، وليس أدل على هذا من قول النفري " ... يا عبد لى جلساء أشهدتهم حضرتى وأتولاهم بنفسى ، وأقبل عليهم بوجهى ، فأقف بينهم وبين كل شئ غيرة عليهم من كل شئ ، وذلك لأردهم إلى عن كل شئ ، وذلك ليفقهوا عنى ولتوقن بى قلوبهم إننى أنا أخاطبهم أولئك أولياء معرفتى ، بها ينطقون وعليها يصمتون فهى كهف علومهم وعلومهم كهوف أنفسهم.. ^(٢) ولا نزاع فى أن الولى الذى حقق أعلى مراتب الكمال الروحى ليس بعيداً عن مثل ما يقوله النفري ، من حيث اختصاصه بمعرفة من الله ثمرة لقربه واستحقاقاً لولايته ، فلما افرغ من قلبه كل ما سوى الله ، صار قلبه مستقراً للمعرفة بالله ، وذلك هو القلب الحى الذى حقق كمال القرب من الله ، فلما كان كذلك ففيه نور الله ما يسمع به ويبصر به بخلاف القلب الميت لا يسمع ولا يبصر ^(٣) .

فإذا عدنا ثانية إلى أبى سعيد بن أبى الخير موضوع بحثنا بصدد الولاية وما يلابسها من أمر المعرفة ، وجدناه لم يسقط مع ذلك من حسابانه

(١) النفري : المخاطبات : مواقف أدب الأولياء - مخاطبة رقم ٥٦ ص ٢١٠ .

(٢) النفري - نفس المصدر رقم ٢ ص ١٤٨ .

(٣) ابن تيمية : أمراض القلوب وشفائها - تحقيق قصى محب الدين الخطيب -

المكتبة السلفية - القاهرة - الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ ص ٨-٩ .

فيمه العمل أو دوام المجاهدات فيما يتعلق بأمر الولاية ، تماماً كما هو الحال فيما يتعلق بأمر المعرفة فالعبد يلزمه بذل الجهد ومواصلة العمل ، عساه يظفر بتلك الدرجة الرفيعة . وهى المعرفة استحقاقاً لولايته الله من الله بجذبتة من ناحية ودوام مجاهدته من ناحية أخرى .

معرفة الأولياء

وأيا ما كان الأمر فسواء حصلت تلك الولاية بفضل الله ومنته أو تلازم معها الاجتهاد والتحمل فى الاجتهاد ، فلا نزاع فى أن ذلك الفضل أيضاً لا ينفك عن هذا العبد الولي ، إذ سيظفر بجود المعرفة من خزائن الله ، كاستحقاق لدوام تحمله ، ومواصلة اجتهاده . وقد يدوم له هذا الشهود أو الكشف أولاً يدوم لكنه فى الحالتين يظل دليلاً على تلك الوشيجة القوية بين الولاية والمعرفة . بيد أن اللافت للنظر عند أبى سعيد بن أبى الخير ، أنه يظهرنا على تلك العلاقة بين الولاية والمعرفة فيجعل هذا الشهود والكشف أمراً دائماً . مع أن مثل هذا من الأمور النادرة على نحو ما يقرره معاصروه . وليس أدل على هذا من تلك الرواية التى تظهرنا على هذا من كلام أبى سعيد نفسه . فقد التقى يوماً بالشيخ أبى على الدقاق معاصره وهو صوفى له شأنه ^(١) ، وهو شيخ القشيري أيضاً - فقال له أبو

(١) الدقاق : هو أبو على الحسن بن محمد بن على كان أمام وقته منقطع النظر

فى زمانه وذا بيان صريح ولسان فصيح فى كشف طريق الله تعالى . وقد رأى كثيراً من المشايخ وصحبهم وكان مريد النصرايادى . انظر كشف المجبوب للهجويزى ج ٢ ص ٣٧٧ وأيضاً فى ترجمته الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية للمناوى - الجزء الأول ص ٦٢٣ .

سعيد : أيها الأستاذ أياكون هذا الكشف على الدوام ؟ فأجاب : كلا . فأحنى الشيخ رأسه مرة ثم رفعها وقال مرة أخرى أيها الأستاذ هل يكون هذا الكشف على الدوام ؟ فأجاب الأستاذ ثانية كلا ، فأحنى الشيخ رأسه ثانية ثم رفعها بعد مرور فترة وقال الشيخ أبو سعيد أيها الأستاذ هل يكون هذا الكشف على الدوام ؟ فقال الأستاذ أبو على الدقاق : إذا كان دائماً فإن هذا إنما يكون أمراً نادراً جداً ، فأخذ الشيخ يصفق وهو يقول : هذه إحدى الحالات النادرة ... هذه هي إحدى الحالات النادرة ^(١) لقد أوردت هذه الرواية بتمامها لأن دلالتها - في رأينا - من جهتين : أولاهما : أنها تتضمن دوام مثل هذه المكاشفات التي تحصل للأولياء ، ولكن هذا كما هو الأعم - كما يقول الدقاق - من الأمور النادرة . وثانيتهما : أن هذه النادرة للمكاشفات التي تحصل للأولياء ، لم تحل دون أن يكون أبي سعيد ، هو السعيد بدوامها وهو الأمر الذي يعلنه هو نفسه صراحة ويتباهى به .

فإذا ذكرنا - كما سيأتى بعد - أن الولي الكامل هو من لم يكشف عن ولايته بل يستتر أحواله عن الخلق ، تبيّن أن ذلك لم يكن حال أبي سعيد ، فهو لم يتردد في أن يصفه البعض في حضوره أنه العارف الكامل . وفضلاً عن ذلك فهو نفسه يعلن أنه الختم للولاية ولا ختم بعده . وسيأتى تفصيل ذلك في موضعه من هذا الفصل . فإذا مضينا نستكمل أمر معرفة الأولياء ، كما كشف عنها أبو سعيد ، وجدناه يجعل أمر هذه المعرفة شيئاً حاصلًا بالفعل ، لأن معرفته حينئذ هي معرفة الحق أو بالأحرى الحق وحده . وحينئذ فلا مناص من أن يهرع الناس إليه ليعلمهم

(١) الميهني : أسرار التوحيد ص ٧٠-٧١ .

بما حباه الله من أمر فيضه وإلهامه وكشفه ؛ لأنه قد حقق أعلى درجات القرب من الحضرة الإلهية فصار ختماً للأولياء ولا ختم بعده على نحو ما سيرد فيما بعد . وبالتالي فلا عجب أن يقول صراحة " ... كل من يلزم له أن يأتى إلى هنا : يجب عليه أن يأتى ليستمع إلى نفحة منه ، فالمجالس والأخرى مجالس علم أما هذا فهو مجلس الحق .." (١) وعلة الأمر أن مجالس سواء أصحابها يطلبون السلطة والعزة والجاه ، ولا كذلك الأمر بالنسبة لمجلس علمه ؛ لأن عنده أن العزة لله وحده (٢) والحق أن استقراء أقوال أبى سعيد ابن أبى الخير فى الولاية يكشف لنا أنه لا يحدثنا عن الولاية حديثاً تقريرياً أو بالأحرى حديثاً نظرياً فالحق أن ذلك لم يكن شأنه فى كل أحواله ، ولا هو كذلك فى أمر الولاية لأنه لم يقل ما قال إلا على سمع ورؤية عن تجربة . وإذا كان ذلك كذلك فإن أمر ولايته يتلزم معه أمر معرفته فتكون تارة إلهاماً وتارة معرفة بالإشراف على الخواطر (٣) . وليس أدل على ذلك من أن ذبوع صيته وشأنه لم يمنع البعض أن ينكر أمره ، ولكن هذا الإنكار عنده من جانب من أنكره صار معرفة عنده من حالة نفسه مع أبى سعيد. وقد يبدو الأمر معضلة لكن لا مناص من إيراد رواية تدلل بها على ما نقول من واقع أحوال أبى سعيد .

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٣٨ .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) والخواطر عند الصوفية على أربعة أوجه خاطر من -الله عز وجل-

وخطر من الملك وخطر من النفس وخطر من العدد ، فالذى من الله تنبيه والذى من الملك حث على الطاعة والذى من النفس مطالبة الشهوة والذى من العبد تزيين المعصية - انظر التعرف لمذهب أهل التصوف للكلايذى ص ١٠٩ .

فقد ذكر جامع أسرارہ أن أبا المعالي الجويني قد ذكر أن أبا سعيد بن أبي الخير لما جاء إلى نيسابور كان والده يكره إنكاراً شديداً بحيث لم يكر أحد يستطيع أن يتحدث عنه في حضرته . وذات يوم قال لابنہ - أبو المعالي الجويني - وقد عاد إلى المنزل بعد أن تستريح البس ملابسك لكي نذهب لزيارة الشيخ أبي سعيد فتعجب لذلك - أبو المعالي الجويني - كثيراً ، ثم ذهبنا إلى زاوية الشيخ ، ولما دخلنا من باب الزاوية قال الشيخ أدخل يا خليل الله عند حبيب الله ، فتعجب لهذا الكلام ...^(١) .

هذه الرواية التي أوردنا بعضاً منها بنصه من الأهمية بمكان في رأينا من جهتين أولاهما : أن الولي الذي بلغ شأناً في علاقته بالله ، قد تحصل له معرفة بمحض فضله وعنايته تعالى ، وحينئذ تصبح هذه المعرفة كرامة له دون أن يطلبها . وهو الأمر الذي تكشفه تلك الرواية عنه لأن المعرفة هنا جاءت لتكون إشرافاً على الحواطر عند الغير وهي لم تكن على هذا النحو إذا طلبها أبو سعيد بن أبي الخير بنفسه . وإنما جاءت لأن منكرأ من معاصريه قد حط من شأنه وهذا هو الأصل في حقيقة معرفة الأولياء والأصل في كرامة معرفتهم . ولعل هذا يجد له سنداً من حديث الولاية على لسان الحق تعالى : من عادى لي ولياً فقد أذنته بالحرب .. الخ هذا الحديث ^(٢) ، وثانيتها : وهي الأهم أن هذا الأمر يكشفه أبو المعالي الجويني نفسه . فإذا ذكرنا أن الجويني بوصفه متكلماً أشعرياً والأشاعرة يعبرون عن مذهب أهل السنة والجماعة ولا كذلك

(١) الميہنی : أسرار التوحید ص ١٠٩ .

(٢) سبق الإشارة إلى صيغ هذا الحديث وتحقیقه فی هذا الفصل .

المعتزلة ألغينا توافقاً بين ما يقبله أبو المعالي الجويني ويشهد له مقارنة بشيوخ المعتزلة الرافضين للكرامة بحكم مشربهم العقلي^(١)، ومن هذه الحديثة تتوثق علاقة المذهب الأشعري بالتصوف وليس الأمر عينه فيما يتعلق بمذهب أهل الاعتزال . وإطالة القول في هذه المسألة يخرج بنا عن حدود هذا البحث . فإذا عدنا ثانية لأبي سعيد لنتابع أمر معرفة الأولياء وجدناها كذلك من هذا الصنف الذي أوردناه آنفاً ، ولا بأس من إيرادها لأنها تكشف عن الصلة الوثيقة بين أمر الولاية والمعرفة . ومن الطريف أن واحداً من معاصريه شاهد عليها إذ يذكر جامع أسرار أبي سعيد بن أبي الخير عن القشيري أنه فكر ذات ليلة في أن يذهب لأبي سعيد - ليسأله عن أمر الشريعة والطريقة ، وليرى بماذا يجيب . فلما ذهب القشيري إلى مجلس الشيخ وجلس ، وقبل أن يسأله سؤاله بدأ أبو سعيد نفسه وقال أيها الرجل الذي تريد أن تسأل عن الشريعة والطريقة اعلم أننا جمعنا العلوم كافة في هذا البيت جاءت رسالة من الحبيب أن أحسن العمل وهذه هي الشريعة ، وقدم الحب من قلبك وتجنب الفضول وتلك هي الطريقة ...»^(٢) .

أبو سعيد ومقام الولاية :

وإذا كان الأصل في حصول الولاية هو الجذبة الإلهية شأنها في

(١) سنناقش مسألة الكرامة بوصفها واحدة من المسائل المرتبطة بالولاية في موضعها من هذا الفصل .

(٢) الميهني : أسرار التوحيد ص ١٠٣ وانظر في حقيقة العلاقة بين الشريعة والطريقة وعلاقتهما معاً بالحقيقة ما أوردناه في الفصل الأول من هذه الدراسة .

ذلك شأن المعرفة عند أبي سعيد ، إلا أنه مع ذلك يفسح مجالاً للجهد ومواصلة العمل للوصول إلى مرتبة الولاية تماماً كما هو الحال بالنسبة للمعرفة .

لكن سؤالاً مهماً يطرح نفسه في هذا الصدد على أى نحو تحققت ولاية أبي سعيد ابن أبي الخير نفسه ؟ هل جاءت ولايته بمحض العناية الإلهية فقط ؟ أم أن ولايته كانت بفضل العمل والاجتهاد وكان العون الإلهي سبباً لاكتمالها ؟ نعتقد أن الجواب عن هذا السؤال من الأهمية بمكان . خاصة وأن أبا سعيد -كما أسلفنا- لا يتكلم عن هاتين المسألتين -الولاية والمعرفة- عن سمع ورؤية وإنما عن تجربة وذلك بالقطع أمر له دلالة فيما يتعلق بخصوصية آرائه ومذهبه .

وأول ما يستلقت الانتباه في أمر ولاية أبي سعيد بن أبي الخير أن ثمة روايات تكشف لنا عن أن ولايته كانت بشيء من هذا الاجتباء الإلهي منذ نعومة أظافره ، لما توسم فيه بعض المعاصرين له من الأولياء شيئاً من ذلك بل وأكثر من هذا ، فقد جعلوه منذ البداية ختماً لدائرة الأولياء . ومعقد الطرافة -كما سوف نرى فيما بعد- أن أبا سعيد نفسه يقرر ذلك. ولكن لا يكون هذا القول منا مصادرة على المطلوب ، يحسن أن نتبع تلك المسألة لنرى موقعه في الولاية على وجه التحديد من هذه الوجهة بالذات .

يذكر أبو سعيد بن أبي الخير -كما يروى عنه جامع أسرار- أنه لما كان طفلاً يتعلم القرآن اصطحبه والده أبو الخير إلى صلاة الجمعة وأنشأ ذهابهما في الطريق إلى المسجد التقيا بالشيخ أبي القاسم بشر ياسين.

وكان من مشاهير علماء عصره فى تلك الفترة ، بل كان على قمة مشاهير
دهره فى ميئنه ، وعندما رأى أبو القاسم بشر ياسين والد أبى سعيد بر
أبى الخير سأل ابن من هذا الصبى ؟ فقال له والده : إنه ابنى فاقتررب منى
وجلس القرفصاء تماماً ، ونظر فى وجهى واغرورقت عيناه بالدمع ثم
قال: يا أبا الخير إنى لم أكن أستطيع الرحيل من هذه الدنيا لأنى كنت أرى
مقام الولاية خالياً ، والراويش ضائعين والآن قد رأيت ولدك إلى أنه
سيكون للولاية شأن على يد هذا الصبى (١) .

وايراد تلك الرواية كما يذكرها أبو سعيد بنفسه يكشف لنا أن أبا
القاسم بشر ياسين قد تتبأ لأبى سعيد بمكانة رفيعة فى الولاية ، رغم أنه -
أبو سعيد - لم يزل بعد صبياً . وسواء أكان ذلك بفراصة هذا الشيخ لما
طالع وجه أبى سعيد أو لم يكن كذلك بل مجرد أمنية لهذا الشيخ - بشر
ياسين - قبل رحيله ، فإن ثمة رواية أخرى له كذلك قد جعل فيها أبا سعيد
ليس ولياً فقط بل جعله خاتماً للأولياء قاطبة ولا مكان لولى من بعده ،
وهذا هو ما نظفر به من رواية أبى سعيد بن أبى الخير نفسه إذ يروى أنه
لما فرغ من الصلاة ، أخذ به أبوه أيضاً وتوجه لزيارة هذا الشيخ أبى القاسم
بشر ياسين ، ولما ذهب إليه فى صومعته جلست أمامه وكانت هناك كوة
مرتفعة جداً فى تلك الصومعة فقال أبو القاسم بشر لوالدى : احمل أبا سعيد
على كتفك لينزل رغيفاً من فوق تلك الكوة ، فحملنى والدى ومددت يدى
وأنزلت ذلك الرغيف ، وكان رغيفاً ساخناً شعرت بسخونته من لمس يدى
له ، فأخذ أبو القاسم الرغيف من يدى وبكى وقسمه إلى نصفين وأعطانى

(١) الميئنى : أسرار التوحيد ص ٣٣ .

نصفاً وقال لى كله وأكل هو النصف الآخر ، ولم يعط والدى شيئاً . فقال له والدى أيها الشيخ لماذا لم تعطينى نصيباً منه لأتبرك؟ فقال : يا أبا الخير ، لقد وضعنا هذا الرغيف فوق تلك الكوة منذ ثلاثين سنة ، وقد وعدنا بأن من يصير هذا الرغيف ساخناً فى يده سوف تزهو به الدنيا ، ويختم به التصوف ، والآن قد تحققت هذه البشرى ، وسوف يكون ابنك ذلك الرجل !!^(١) .

ودلالة هذه الرواية فى رأينا أنها جعلت أبا سعيد منذ الصغر ولياً بمحض العناية الإلهية ، أو الاختصاص الإلهى . وليس ذلك وحده هو مبلغ أهميتها بل إن أمر الولاية سيختم به فإذا تبيننا أن مسألة الولاية هى أساس المعرفة وأساس طريق التصوف ، أدركنا أن أمر الولاية قد ختم بأبى سعيد منذ صغره . ذلك لأن بده التى امتدت لتأخذ الرغيف كما طلبه أبو القاسم قد جاءت به ساخناً ، على الرغم من أنه لم يكن كذلك طيلة ثلاثين سنة . الأمر الذى يعنى أن هذه كانت إمارة مبكرة على أن الله قد اختصه بولايته وهو لم يزل صبيّاً .

لكن ثمة أمر يلفت الانتباه فى مسألة ولاية أبى سعيد . إذ لم تكن ولايته مع هذه بمحض العناية الإلهية فقط بل تلازم معها قيام أبى سعيد بالمجاهدات ومواصلة الطريق فى عباداته وطاعته لربه فى كل أحواله زهاء أربعين سنة على نحو ما يروى . فإذا كنا وجدناه يجعل ولايته كما هو الحاصل فى هاتين الروايتين مردودة إلى الاختصاص الإلهى فإنه فى الآن نفسه - أبو سعيد - يقطع بأن الأمر يلزمه الجهد وطول المشقة ،

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٤ .

وغير ذلك لم تكن ولايته لتصير إلى ما أُل إليه شأنه ليلبغ مرتبة الختم والكُف معاً . فالبداية عنده كما أوصاه أبو القاسم بشر ياسين^(١) أن يحقق الأمر بالعمل بالحديث القدسي : "ما تقرب المتقربون إلى بمثل أداء ما افترضته عليهم ولا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعا له وبصرا ويدا ومؤيدا ، بى يسمع وبى يبصر وبى يأخذ^(٢) .

فقوام الأمر إذاً عند أبى سعيد يبدأ بتحقيق العبادة لله كما أمر وهذا لا يتأتى إلا بأداء الفرائض وتلك هى العبادة المشروعة ، ثم المزيد من النوافل وتلك بدورها زيادة للقرب من الحضرة الإلهية ، فإذا كان كذلك كانت الولاية والنصرة من الله وحينئذ تكون ثمرة الولاية معرفة وكشفاً ، لأن أداء الفرائض كما أوصاه أبو القاسم إظهار للعبودية والقيام بالنوافل إظهار لحب الله تعالى^(٣) . وقد سار أبو سعيد فى طريق هذه العبودية بكل ما أوتى من الجهد والزم نفسه ظاهراً وباطناً فى عبادة الله وطاعته لينال قربه وولايته ، وليس أدل هذا من قوله شارحاً حاله مع الله " ... لقد فعلت كل ما قرأت ورأيت فى الكتب وسمعت أن المصطفى صلوات الله عليه كان يفعله وكل ما سمعت وطالعت فى الكتب أن الملائكة كانت تفعله فعلته كله فى بداية تصوفى ..."^(٤) . ولقد فعل أبو سعيد كل ما قام لينال القرب من الله الذى أشار إليه الحديث القدسي والذى جعله قوام عمله وعبادته لربه فلما تحقق فى عبادته وطاعته بكل ما أمر به الحق تعالى

(١) الميهنى : المصدر السابق ص ٣٥ .

(٢) سبق الإشارة إلى هذا الحديث فى مستهل هذا الفصل .

(٣) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٥ .

(٤) الميهنى : المصدر السابق ص ٣٩ .

كان له مكان . ولما حقق القرب من الله تعالى كان جراؤه قرب الحق تعالى له . ومثل هذا هو القرب المعنوي الذي يربط العبد بالله فهو الذي أوصله إلى مكانته ، ولا نزاع في أنه قرب معنوي لأنه قرب يند عن المكانية ، إذ هو بالأحرى يمكن تسميته بقرب المعية لأن من كان مع الله كان الله معه ، ولا يتأتى هذا إلا بالقرب من الحضرة الإلهية بالعبادة والطاعة حينئذ يكون قرب الحضرة الإلهية نفسها للعبد ، إذ القرب على ثلاثة أوجه قرب من حيث المسافة وهو محال ، وقرب من حيث العلم والقدرة ، وهو واجب ، وقرب من حيث الفضل والرحمة وهو جائز (١) .

لكن هذا القرب لم يحصل إلا بعد طول مجاهدة للنفس ومكابدة في طاعة الله حتى يظفر العبد بما يظفر به ، وهو الأمر الذي يتحقق في أمر ولاية أبي سعيد نفسه . وأية هذا أن مجاهدات أبي سعيد ظلت على هذا المنوال طيلة أربعين سنة كاملة ليظفر بما ظفر به . ومن ثم نجده يحسم الأمر بأنه ما لم تكن هذه المجاهدات أقل من ذلك فلن يكون لصاحبها ما يسمى بالشهود أو الكشف ، حتى لو كان أمر ولايته بمحض اجتناء واختصاص من الله لعبده ، إذ كل بيان يخالف ذلك على نحو ما يقول أبو سعيد باطل . وأكثر من هذا فإن كل من يمارس المجاهدة أقل من أربعين سنة لا يتم له الكشف ويعود إلى الحجاب ، وكل من يعود إلى الحجاب لا يتم له الكشف ، وهو لا يقول هذا عن سمع ورؤية وإنما يقول عن تجربة على حد قوله (٢) . وليس المهم فيما يرويه أبو سعيد أن المجاهدات ضرورة لدوام مرتبة الولاية ، وإنما الأهم منه أنه ما لم تكن في أربعين سنة فلن يحظى صاحبها بشيء من الله من قبيل المكاشفة ، بل إن حصل ذلك فلن

(١) الميهمي : أسرار التوحيد ص ٧٠ .

(٢) الميهمي : نفس المصدر ص ٧٠ .

يدوم ، ويعود صاحبها إلى الحجاب الذى كان عليه قبل أن يمن الله عليه بمثل هذا الكشف . وإذا كان الأمر كذلك فإن أبا سعيد قد حرص على أن يحقق هذه الولاية على النحو الأتم . فاستمر فى مجاهداته ليحقق دوام الكشف فلا ينقطع على الإطلاق ، ومن ثم فقد مارس الرياضة والمجاهدة - كما يقول - جامع أسرارہ . أربعين سنة تماماً . رغم أن الحال كان يظهر قبل ذلك إلا أنه قام بها من أجل إتمام تلك الحال ودوامها ...^(١) .

ومن الغريب أن يكون أمر هذه المجاهدات فى مدة أربعين عاماً ولابد من ذلك على نحو ما أشار أبو سعيد وحسم الأمر بأنه لم يقل ما قاله إلا بعد تجربة . ذلك لأن تحديد هذه المدة يجعل أمر حصول هذه الولاية أشبه ما يكون بما يحصل فى أمر النبوة . وكانما أراد أبو سعيد أن يجعل مشرب الأولياء قريباً من مشرب الأنبياء رغم تباين المرتبتين بالقطع . لكن لما كان الأولياء ورثة الأنبياء ، كما جاء فى الحديث " العلماء ورثة الأنبياء " ^(٢) لزم التشابه بالطبع وهذا الأمر الذى يذكره جامع أقواله ، فقد أكد هو الآخر أنه تم للشيخ الكشف فى سن الأربعين ، ولم يكن فى الإمكان سوى هذا ؛ لأن الأولياء الذين هم نواب الأنبياء يصلون إلى درجة

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٧٠ وما بعدها .

(٢) الحديث : " العلماء ورثة الأنبياء " رواه أحمد وأبو داود والترمذى وأخرون عن أبى الدراء مرفوعاً بزيادة " أن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً وإنما ورثوا العلم " وصححه ابن حبان والحاكم وغيرهما . انظر الشيبانى : تميز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة ١٣٨٢هـ / ١٩٦٣ م ص ١٠٤ ، وانظر أيضاً بصدد هذا الحديث مختصر المقاصد الحسنة فى بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة للإمام محمد عبد الباقي الزرقانى - تحقيق الدكتور محمد بن لطفى الصباغ - الطبعة الثانية مكتب التربية العربى لدول الخليج - الرياض - السعودية وأيضاً المكتب المصرى - القاهرة - الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣ م ص ١٨٠ .

الولاية قبل سن الأربعين ^(١) . وهكذا وكان المائة والعشرون ألف نبي فقد بلغوا النبوة كما يقول أبو سعيد - في سن الأربعين ^(٢) ويستشهد هنا بقوله تعالى : "حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة" ^(٣) ماعدا يحيى بن زكريا وعيسى بن مريم - صلوات الله وسلامه عليهما - ، فقد جاءتهم النبوة والوحي قبل سن الأربعين كما قال سبحانه في حق يحيى : "يا يحيى خذ الكتاب بقوة وآتيناه الحكم صبيا " ^(٤) وقال في حق عيسى " قالوا كيف نكلم من كان في المهد صبيا" ^(٥) .

ومن منطلق أن الأولياء نواب الأنبياء وورثتهم - على حد قول أبي سعيد - فقد أوتى بالتالي العلم الوهبي بوصفه ولياً بطبيعة الحال وإن جاءه هذا الكشف أو العلم في سن الأربعين . ويدلنا على هذا أنه كان يتحدث ذات يوم في مجلس مع مريديه فقال خلال حديثه لهم العلماء ورثة الأنبياء ، وسوف أقول لكم كلاماً بحكم هذا الخبر ^(٦) . ودلالة قول أبي سعيد فيما أوردناه آنفاً إضافة أيضاً لما سبقه من الأهمية بمكان لأنه يجعل أمر الولاية موصولاً بأمر النبوة . أو بالأحرى يجعل الولاية مشرباً ينهل أصحابه من معين النبوة ، ومن ثم ينالون علماً من الله ولكنه لا يعادل علم الأنبياء على الإطلاق . وبالتالي لا تتساوى مرتبة الولاية بمرتبة النبوة بطبيعة الحال . وينبني على هذا أن الأولياء أدنى في الدرجة مقارنة

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٦٩ .

(٢) الميهنى : نفس المصدر ص ٦٩ .

(٣) سورة الأحقاف الآية ١٥ .

(٤) سورة مريم الآية ١٢ .

(٥) سورة مريم الآية ٢٩ .

(٦) الميهنى : أسرار التوحيد ص ١٧٦ .

بالأنبياء عليهم السلام ، لأنهم - الأنبياء - لهم الوحي والذي هو كلام الله لهم بواسطة رسول من رسله ولا كذلك علم الأولياء (١) .

بيد أن السؤال الذى يطرح نفسه فى هذا المقام هو هل للولاية مرتبة نهائية هى التى تختتم بها فيكون صاحبها ختماً للأولياء كما أن للأنبياء ختماً؟ وثمة سؤال يرتبط بذات السؤال وهل بلغ أبو سعيد تلك المرتبة نعى مرتبة ختم الولاية ؟

نعتقد أن الجواب عن هاتين المسألتين من الأهمية بمكان . إذ الظاهر من أقوال أبى سعيد بن أبى الخير أنه قد وصل إلى مرتبة العرفان الكامل فى كل أحواله . ورجل هذا شأنه - كما يقول عن نفسه - لا بد أن يجعل نفسه ختماً للولاية ، حتى لو لم يتبأ له أحد من قبل بمثل ما تتبأ له أبو القاسم بشر ياسين - كما أشرنا من قبل - ولكى لا يكون هذا الأمر من مصادرة على المطلوب يحسن أن ننقل إلى مسألة ختم الولاية لنراها على أى نحو بالنسبة لأبى سعيد بوصفه موضوع بحثنا خاصة وأن هذه المسألة من المسائل المهمة فى تاريخ التصوف .

أبو سعيد بن أبى الخير ومقام ختم الولاية :

من المهم قبل أن نتقصى هذه المسألة عند أبى سعيد أن نتيين جذورها قبله فإذا حاولنا ذلك ألفيناها ماثورة عند الترمذى (ت ٣١٨ هـ) فهو أول من أشار إليها بين الصوفية ، بل جعلها موضوعاً لواحد من أهم كتبه وجعل عنوانه ختم الأولياء . فإذا فتشنا فى أقوال الترمذى لنرى حقيقة

(١) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٥٠ .

هذا الولي الذي صار ختماً للولاية عنده وجدناه يقرر أن خاتم الأولياء في مبدأ أمره صحيح المنشأ طيب التربة عذب الماء زكى الروح ، صافى الذهن ، عظيم الحظ من العقل ، سليم الصدر من الآفات لين الأخلاق واسع الصدر مصنوع له ^(١) .

وعبارات الترمذى تفصح أن خاتم الأولياء كامل بفطرته لأن جماع أوصافه كلها كمالات من الأخلاق . لكن ليس كذلك بطول دأبه وجهده ، بل هو مفطور على هذا منذ نشأته بل هو بالأحرى كذلك بالفعل منذ الأزل . ولعله لهذا قد حاز كل الأوصاف التي تجعله قريباً من الله قريباً لم يحزه أحد من أوليائه ، ولهذا فهو عنده سيد الأولياء ، كما أن محمداً سيد الأنبياء ، وهو حجة الله على الأولياء وعلى سائر الموحدين ، وهو شفيعهم يوم القيامة . يأتي في آخر الزمان بعد انقراض عدد الصديقين وقرب زوال الدنيا وهو عبد اصطفاه الله واجتباها ، وقربه وأدناه ، وأعطاه ما أعطى الأولياء وختم بختم الولاية فلم يزل مذكوراً وإنما في البدء أولاً في الذكر وأولاً في العلم وهو الأول في المشيئة ، ثم هو الأول في المقادير ثم هو الأول في اللوح المحفوظ ثم هو الأول في الميثاق ثم هو الأول في المحشر ثم هو الأول في الخطاب ثم هو الأول في الشفاعة وهو في كل مكان أول الأولياء مقامه من محمد عند الآن والأولياء عند الفقهاء هو عبد مقامه بين يديه من ملك ، ونجواه هناك في المجلس الأعظم فهو في قبضته ، والأولياء من خلفه درجة ومنازل الأولياء بين يديه ... ^(٢) .

(١) الترمذى : ختم الأولياء ، تحقيق عثمان إسماعيل - المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٦٥ ص ٤١٦ .

(٢) الترمذى : نفس المصدر ص ٣٤٠ .

فإذا أمعنا النظر في أمر هذا الخاتم على نحو ما فصل بيانه الترمذى صاحب الفكرة لا صاحب تلك المكانة ، وجدناه يجعله - خاتم الأولياء يتقدم كل الأولياء بالمرتبة من قبل ومن بعد . بيد أن هذا السابق على جميع الأولياء لخاتم الأولياء لم يكن بطول المجاهدة وشق الأنفس ، بل جاء فى الأصل بمحض عناية الله لأنه اصطفاه ليكون وليه على حد قول الترمذى . ومن هذا الوجه استحق هذا الولي أن يكون خاتماً لكل من سبقوه وقبل أن يكون ولياً بالفعل ؛ لأنه يتقدمهم كما هو حاصل عند الترمذى منذ الأزل ، نعى من حيث أزلية كونه خاتماً للأولياء بمحض الاجتباء له من الحق تعالى . وهو فى الآن نفسه يتقدمهم بالشرف والرتب صراحة ، ومن هذه الجهة فقد حقت له الإمامة على الأولياء جميعاً ، إذ كلهم يحتاجون إليه فى الشفاعة كما يحتاج الأنبياء -عليهم السلام- إلى محمد صلى الله عليه وسلم ^(١) ، بل ليس هذا فقط هذا شأن خاتم الأولياء فى هذه المسألة فقط . وإنما هو فى كل مكان أول الأولياء ، كما كان محمد صلى الله عليه وسلم ^(٢)

لكن الأهم من هذا كله عند الترمذى أن خاتم الأولياء لم يوجد بعد ، إذ لن يكون بكل هذه الأوصاف وسيكون فى آخر الزمان قرب زوال الدنيا . وبعبارة أخرى سيكون هو الذى يؤول إليه أمر هداية الناس فى آخر الزمان لما ينقرض كل الذين حازوا مرتبة الصديقية . فإذا علمنا أن الصديقية مرتبة رفيعة قبل مرتبة النبوة ، وأن هذا الذى جعله الترمذى

(١) الترمذى : المصدر السابق ص ٤٣٠ .

(٢) الترمذى : ختم الأولياء ص ٣٤٥ .

حتماً للأولياء لم يأت بعد . أمكن القول بأن هذا الخاتم ظل مجرد فكرة عنده ، أراد الترمذى بها أن يقيم التواصل ولا أكثر من ذلك بين الولاية والنبوة ، ولأن النبوة قد ختمت فلا مناص من أن تستمر بمعناها لا بمبناها إذا ما لزم للناس الهداية .

فإذا ولينا وجهنا شطر أبي سعيد بن أبي الخير موضوع بحثنا وجدناه يعلن كما تتبأ له معاصروه أنه الخاتم بالفعل وكان ما قرره الترمذى دون أن يخلعه على نفسه قد حازه ، ولا نعلم قبل أبي سعيد أن أحداً جعل نفسه بتلك المكانة . ومن ثم حق لنا هنا أن نجعل أبا سعيد فصل الخطاب في تلك الفكرة مادام يعلن أنه قد حازها تجربة لا عن سمع ورؤية . فإذا كان قد قدر لأبي سعيد منذ صباه أن تبدو عليه إمارات الولاية ، حتى تتبأ له بعض معاصريه أن الولاية سوف تختتم به . فإن أبا سعيد لم يقف عند هذا الحد ، بل استمر يقطع عقبات الطريق واحدة تلو الأخرى حتى وصل إلى منتهاه وحاز الكشف ودوامه وانقشع الحجاب عن قلبه وكيانه ، ومن ثم نجده يصرح بلا مواربة بأنه ختم الأولياء في عصره وليس أدل على هذا مما يرويه . بنفسه فقد ذكر أنه رأى المصطفى -صلى الله عليه وسلم- في النوم ، وعلى رأسه تاج وفي وسطه حزام ، وقد وقف أمير المؤمنين على -رضى الله عنه- عند رأسه ووقف أبو القاسم الجنيد وأبو بكر الشبلي عن يمينه ، فسلمت عليه وسألته يا رسول الله ما تقول من أولياء الله فقال المصطفى هذا منهم وأنت آخرهم ، فإذا مضيت أنت لشأنك فلا تذكر أحداً بعدك وأشار إلى كل واحد منهم (١)

(١) الميهي : أسرار التوحيد ص ٢٦٥ .

وتلك الرواية على درجة من الأهمية في أمر ولاية أبي سعيد بن أبي الخير ؛ لأنها قد جاءت هذه المرة من أحد المعاصرين له لما طالع قسّمت وجهه صغيراً فتوسّم فيه ختمه للولاية منذ الصغر ، ولكن هذه الرواية الأخيرة ليست كذلك لأن معقّد الطرافة فيها أنها جعلت أبا سعيد ختماً للولاية في رؤيا حصلت له لما رأى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- . فإذا ذكرنا أن رؤيا النبي -صلى الله عليه وسلم- هي حق ، وأن من حصلت له تلك الرؤيا فلا بد من تصديقه إذ قد ورد في الحديث الصحيح عن أبي قتادة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : "من رآني في المنام فقد رآني فإن الشيطان لا يتخيل بي ورؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة" ^(١) تبيّننا بذلك صعوبة الأمر ، فعلى ضوء رؤياه إذاً -أبو سعيد- للرسول -عليه السلام- فلا بد وأن يكون ختماً للأولياء ، ولابد من ذلك .

ويبدو أن هذا هو ما يطمح إليه أبو سعيد فعلاً إذ لم تكن هذه الرؤيا المنامية لأبي سعيد لرسول الله -صلى الله عليه وسلم- هي المرة الأولى التي جعلته ختماً للأولياء بإشارته عليه السلام . وأية ذلك كما يروى جامع أسرارهم أن أبا سعيد بن أبي الخير نفسه يقول: "رأيت المصطفى صلوات الله عليه وسلم في النوم ، وقال : يا أبا سعيد كما أننى آخر الأنبياء ، فأنت آخر الأولياء ، ولن يكون بعدك ولى وخلع

(١) انظر صحيح البخارى الجزء الرابع ص ٢١١ وقد ورد هذا الحديث عن أبي هريرة أيضاً أن النبي -عليه السلام- قال : من رآني في المنام فقد رآني ، فإن الشيطان لا يتخيل بي رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة" صحيح البخارى الجزء الرابع ص ٢١١ أيضاً .

خاتماً من يده وأعطاه لى (١) .

ونظرة فاحصة إلى تلك الرؤيا الأخيرة تكشف لنا شيئاً جديداً هذه المرة مقارنة بما قبلها ذلك لأن الرؤيا الأخيرة تجعل أبا سعيد بن أبى الخير خاتماً للأولياء صراحة بإشارة من النبى -صلى الله عليه وسلم- . ولعل الفحص النقدى لمحتوى هذه الرؤية هذا يؤكد هذا لأنه يظهر أمر التواصل بين ختم النبوة وفكرة ختم الولاية ، وذلك لأن النبى -عليه السلام- نفسه ، لما نزع خاتماً من إصبعه وأعطاه لأبى سعيد كان هذا إشارة منه لمكانة أبى سعيد واستحقاقه مرتبة الولاية . وهكذا يصبح أمر أبى سعيد فى ختمه حقيقة مادام قد جاءته تلك المكانة على هذا النحو .

ونحن أمام هذه الرؤيا الأخيرة لأبى سعيد نجد الأمر غاية فى الصعوبة . لا لأننا ننكر على أبى سعيد رؤيته للنبى صلى الله عليه وسلم لأن ذلك حاصل لكل المؤمنين الكاملين ، ولأنه عليه السلام قد أشار إلى أن من رآه فقد رآه حقاً ، بل أكثر من ذلك فإن من رآه فقد رأى الحق (٢) . لكن الأمر هنا يتعلق برؤيا حصلت له ورأى فيها النبى عليه السلام . ومع هذا فلا يعنى أن هذه المكانة لن يحوزها أحد على الإطلاق إلا هو . فقد يحصل عليها أحد بعد مماته لأن النصوص القرآنية تجعل الولاية دواماً

(١) الميهنى : أمرار التوحيد ص ٢٦٦ .

(٢) الحديث روى أبو قتادة عن النبى -صلى الله عليه وسلم- أنه قال : من رانى فقد رأى الحق ، انظر صحيح البخارى الجزء الرابع ص ٢١١ وعن أبى هريرة أيضاً عن النبى -صلى الله عليه وسلم- أنه قال : "إذا اقترب الرمان لم تكذب رؤيا المؤمن ورؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة" وصحيح البخارى ج ٤ ص ٢١٤ .

لكل المؤمنين . ومهما يكن من أمر تفسير هذه الرؤيا فإن أبا سعيد نتيجة لهذه الرؤيا لم يحتمل كتمان رؤياه التي جعلته خاتماً للأولياء بتلك الإشارة النبوية ، ومن ثم فلم يعد يرى أحداً يستحق هذه المرتبة الرفيعة - الولاية - من معاصريه ، مادامت الولاية قد ختمت به ، وليس أدل على هذا من قوله صراحة " ... انظروا إلى فقد ختم بي هذا الأمر ... " (١) .

بل إن أبا سعيد لا يتردد وقد نال تلك الدرجة الرفيعة وصار ختم الأولياء ، أن يصبح تبعاً لهذا مصدر كل معرفة وعرفان ، فإذا ذكرنا كما أشرنا من قبل أن دوام الكشف عنده لا ينقطع لأنه قد قطع طريق الولاية في أربعين سنة ، فكان حقا على الجميع أن يهرولوا إليه ليسمعوا منه علمه ، ويهتدون بما فتح الله عليه من مكاشفاته ولطائف إشاراته وهذا هو حين ما نظفر به صراحة من أقواله دليل هذا قوله : "إن فضلى عليكم أنكم تقولون لى وأنا أقول لله ، وأنتم تسمعون منى ، وأنا أسمع منه فأنتم معى وأنا معه " (٢) ونزيد الأمر توضيحاً فنؤكد على أن أبا سعيد لا يؤكد على أمر ولايته وختمه للأولياء فقط وإنما يؤكد على أنه العارف الكامل ولا كامل سواء . وإذا كان ذلك كذلك فقد صار ختماً للأولياء سواء بإشارة من نبيه -عليه السلام- أو بلسان أبى سعيد نفسه !! ولهذا لم يجد أبو سعيد حرجاً فى أن ينعتة الناس كذلك بالعارف الكامل يدلنا على هذا رواية ذكرها المظفر النوقانى أحد معاصريه إذ يذكر بعضهم أن والده قال لأبى سعيد فى مجلسه : أيها الشيخ إننى أدعوك عارفاً كاملاً فقال الشيخ

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٣٨ .

(٢) الميهنى : المصدر السابق ص ٣٣١ .

أبو سعيد هو ما تقول ^(١) ولقد مر بنا من قبل أن أبا سعيد لم يتردد فى أن يعلن لأبى على الدقاق أن الكشف إذا كان لا يدوم إلا نادراً جداً ، فقد حق دوامه بالنسبة له ولهذا السبب كان دوام هذا الكشف من الحالات النادرة جداً على حد قوله .

وحاصل تلك الروايات تجعل أبا سعيد وكما يعلن هو أيضاً أنه خاتم الأولياء ولا ختم سواه . ويصبح فى الآن نفسه هو العارف الكامل الذى تتأهل عليه المعارف فى كل أوقاته لا فى وقت دون وقت . ومادام أمره كذلك ، فقد حق على الكل أن يجعلوه أمامهم فى العلوم والمعارف ما ظهر منها وما بطن ، وأن يكون التلقى عنه لا من سواه وهو يفصح عن ذلك بقوله : " .. أننا ننظر من الشرق إلى الغرب مثلما أنتم إلى طبق ، وترون كل ما يكون فيه ، فإننا ننظر لنرى هل أخذ أحد بهذا الأمر ، نحن نرى أنه قد ختم وختم هنا ...!! وإذا وجد فى الدنيا جميعها شخص أو قوم أخذوا به فإنه ينبغي عليهم أن يزحفوا إلينا ...!!" ^(٢) .

وليس من الغريب بعد الذى تقدم أن نجد أبا سعيد بن أبى الخير يعلن هذه الفكرة - ختم الولاية - بل ويرى أنه لما كان هذا أمره ومنتهاه ، فقد حصل على العرفان الكامل ، ولهذا فقد لزم الكل الارتباط به ؛ لينالوا شيئاً مما أفاضه الله عليه بل السعيد هو من أوتى حظاً من هذا قرأه وقبل أن يرحل عن دنياه وإلا فكيف نفسر قول أبى سعيد : " ما أسعد من رأنا ، وما أسعد من رأى من رأنا - وعد سبعة أشخاص على هذا النحو ثم قال :

(١) الميهنى : أمرار التوحيد ص ٣١٣ .

(٢) الميهنى : المصدر السابق ص ٣٢٧ .

ما أسعد الذى رأى سابع شخص رأى من رآنا .. (١) .

نقد فكرة خاتم الأولياء:

ومن الغريب أن يعلن أبو سعيد بن أبى الخير هذا كله ويتباهى بأمر ولايته وختمه مع أن الولي الكامل لله لا ينبغي أن يعلن ولايته ، وليس هذا فحسب بل لا ينبغي أن يتباهى بعلمه مهما أوتى منه إذ الولي الكامل شأنه حفظ سره على الله ، وأن يشهد الناس له لا أن يشهد هو لنفسه . وهذا هو الأصل فى الكمال الروحي . ولعل هذا هو الذى جعل بعضهم ، يؤكد أن الولي قد يكون مشهوراً ولا يكون مفتوناً (٢) الأمر الذى يعنى أن شهرة الولي إن حصلت فمردها ما رآه الناس فيه من أفعال لا أقوال . وربما لهذا السبب عينه يحرص البعض على أن يجعل أمر الولاية سراً بين العبد وربّه ، ومن هذه الحيثية فقط ، يصح أن يكون مستوراً ولا يكون مشهوراً (٣) .

فالأولياء الكاملون إذ لا ينبغي أن يتحدثون عن فضلهم على غيرهم ، بل الأحرى أن يكون فضلهم على لسان غيرهم من الخلق . وهم - الأولياء - إذا كانوا ينهلون من فيض النبوة بمحض الإتياع والاقتداء حقيقة ، فأحرى بهم ألا يجعلوا لأنفسهم فضلاً على أحد من الخلق ، إلا بالاستقامة فى الطاعة والاقتداء ، ولا أكثر من ذلك وهو ما كان سبباً لولايتهم . وإذا صح القول أن العلماء ورثة الأنبياء ، فقد حق للجيلانى

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٤٣٧ .

(٢) الهجویری : كشف المحجوب ج ٢ ص ٤٥٢ .

(٣) الهجویری : المصدر السابق ج ٢ ص ٤٥٣ وما بعدها .

بوصفه ولياً أن يقول من هذه الجهة اسمعوا مني فأني نائب عن رسول الله وعمر أرسله ^(١) لكنه في ذات الوقت يعود فيستدرج ويؤكد في تواضع "... هذا آخر الزمان وأنا مجتهد في إقامة الدين ، الذي كان عليه نبينا -صلى الله عليه وسلم- والصحابة والتابعون ^(٢) وهو ما يؤكد الرفاعي أبصا لما قال لمريديه : " ... أنا لست بشيخ ، لست بمقدم على الجميع ، لست بواعظ ، لست بمعلم ، حشرت مع فرعون وهامان إن خطر لي أنني بشيخ على أحد من خلق الله ، إلا أن يتغمدني الله برحمته فأكون كأحد المسلمين ^(٣) .

ويبدو أن أمر الولاية بالنسبة لأبي سعيد بن أبي الخير هو الذي سوغ له أن يتباهى بولايته ، مادام قد حاز أعلى مراتبها فصار ختماً لها دون سواه . وسواء أكان ذلك بإشارة من الغير أو لم يكن ، إلا أنه يعلن ذلك بالعبارة لا بالإشارة ، بل هو لا يتراجع عنه ، وإن تراجع فعلى استحياء يبدى شيئاً من التواضع ، فيقرر أنه ليس شيئاً على الإطلاق . فإذا ضربنا صفحاً عن تلك الروايات التي يكشف فيها أبو سعيد أمر ولايته وختمه ، فلا ينبغي أن نترك مسألة ختم الولاية دون نقرر بشأنها رأياً لا مناصر لنا من إثباته . صحيح أن هذه الفكرة تردت عند الترمذي مقالاً لا حالاً ثم صارت حالاً لا مقالاً عند أبي سعيد . لكنها وإن جعلت مشرب خاتم الأولياء ينهل من مشرب خاتم النبوة لكن أوصاف هذا الذي ختمت به الولاية تكاد أن تعلق بأوصاف خاتم الأنبياء . ويلوح لنا أن هذا هو الذي

(١) الجيلاني : الفتح الرباني ص ٢٤١.

(٢) الجيلاني : نفس المصدر ص ٢٤٦.

(٣) الرفاعي : البرهان المؤيد ص ٢٧.

جعل الطوسي (ت ٣٧٨هـ) يومئ إلى هذا تلميحاً لا تصريحاً ، لما انتقد بعض الصوفية الذين جعلوا مقام الأولياء من مقام الأنبياء ^(١) .

ولهذا السبب بالذات ، فإن قبول هذه الفكرة عند أبي سعيد وعنده غيره ، من شأنه أن يوصل الباب تماماً أمام كل عبد من عباد الله لينال أعلى درجات القرب في ولايته ، مادام من ختم الولاية فقد حاز هذه المرتبة ، ولم يعد هناك مكاناً لأحد بعده مع أن الولاية مرتبة متاحة للجميع ، وليست مقصورة على فرد بعينه ، هو الذي يصير ختماً عند الترمذى أو الذى صار بالفعل كذلك عند أبي سعيد نفسه ونحن إذا نثبت هذه الحقيقة فلأن النصوص القرآنية والحديثية جعلت مرتبة الكمال فى الولاية فى متناول كل المؤمنين ، ومن ثم فبمقدورهم جميعاً أن يصلوا إليها سعيًا بالجهد ومداومة الطاعة والاستقامة . ولهذا فأمر الولاية لا يرتد إلى الوراء ، ومن ثم فلا ختم للولاية فى رأينا - كما أنه لا وراثة لها كذلك ، بل إيمان وإيقان ثم اجتهد وطاعة ، ثم القبول والتمامية من الله لعباده الكاملين فى طاعته بحسب ما أمرهم فى قرآنه وما دلتهم عليه سنة نبيه - صلى الله عليه وسلم - . وربما لهذا السبب لم تلق هذه الفكرة - ختم الأولياء - قبولاً لدى واحد من شيوخ الصوفية الكبار . فنحن واجدون لدى أبي العباس المرسى شيئاً من هذا لفكرة ختم الأولياء ، إذ لما فسر قوله تعالى : " ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها " ^(٢)

(١) الطوسي : اللمع - تحقيق طه عبد الباقي سرور ، الدكتور عبد الحليم محمود

عبد الحليم - دار الكتب الحديثة - القاهرة ١٩٦٠ .

(٢) سورة البقرة : الآية ١٠٦ .

قال ما يذهب بولى نات بخير منه أو مثله ^(١) . وتلك لعمري إشارة لطيفة من أبى العباس المرسى لأنها لا تجعل للولاية ختما يحورها ولا يجعل فيها متسعاً لأحد بعده ، بل العكس يتوالى ظهور الأولياء ، بل ربما يأتى بعد هذا الولي الكامل من هو أكمل منه . وهو الأمر الذى استنبطه أبو العباس المرسى من النص القرآنى تأويلاً لا تفسيراً بالقطع ، لأن كلامه تعالى - فيما يتعلق بأمر الولاية - عام فى كل زمان وعصر ^(٢) .

مقام الولاية ومسألة الشفاعة :

ومن الأهمية بمكان أن نعرض لمسألة الشفاعة لنرى حقيقتها عند أبى سعيد ، فهي لا تقل أهمية عن مسألة الكرامة فى ارتباطها بالولاية عند معظم الصوفية بطبيعة الحال بل وفضلاً عن ذلك فكثيراً ما كانت هى الأخرى - الشفاعة - مثار طعن للصوفية ولو من طرف خفى من قبل خصومهم سواء أكانوا من القدماء أو الباحثين المحدثين .

وليس أدل على هذا من أن نيكلسون قد عرض لهذه المسألة ، فراح يقرر أن رأى الذى عليه أهل السنة ، هو أن الشفاعة للنبي دون غيره ، ولكن أولياء الصوفية يدعونها لأنفسهم باعتبارها جزءاً مما ورثوه عن النبي عليه السلام ... ^(٣) وإلى قريب من هذا رأى ذهب كامل الشيبى لما قال أن الشفاعة عند الصوفية ترتد إلى تشبه الأولياء بالأئمة عند

(١) ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن والأخلاق تحقيق الدكتور عبدالحليم

محمود - مطبعة حسان - القاهرة ١٩٧٤ ص ٧٥ .

(٢) ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن والأخلاق نفس الصفحة .

(٣) نيكلسون (رينولد) : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ١٦٤ .

الشيعة ، وهو الأمر الذى حملهم - كما يقول - على إضافة الشفاعة إلى أنفسهم ، ولو فى شطحهم لا باعتبارهم ممثلين للنبي فحسب بل باعتبارهم من طبقة النبي وجنسه فى القرب ... " (١) .

ويحسن بنا قبل أن نناقش رأى كل من نيكلسون والشيبى ، أن نتبين أولاً حقيقة الشفاعة فى أصولها العامة فى القرآن والسنة ، قبل أن نمضى إليها فى خصوصيتها عند الصوفية وعند أبى سعيد موضوع بحثنا .

وبدأة يمكن القول أن الشفاعة وما قد يشقّ منها كالنشفع والاستشفاع تكاد تتفق جميعها فى مدلول واحد خلاصته أن يطلب المرء من آخر التوسط عند ذى ملك أو سلطان ليَقضى له حاجته أو التجاوز عنه فى ذنب اقترفه ، ولكن الشفاعة فى التصور الإسلامى الصحيح مردودة لله وحده (٢) إذ لا يشفع أحد إلا بإذنه لقوله تعالى : " يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم " ولا يشفعون إلا لمن ارتضى (٣) وقوله تعالى : " واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة " (٤) . ولهذا أبطل القرآن الشفاعة الشركية التى أثبتتها المشركون لأوليائهم

(١) الشيبى (الدكتور كامل مصطفى) : الصلة بين التصوف والتشيع - دار المعارف - القاهرة - ١٩٧١ ص ٣٩٩ - ٤٠ .

(٢) رضا (محمد رشيد) : الوحي المهدى - دار الزهراء للإعلام العربى - القاهرة - ١٩٨٧ ص ١٣٢ .

(٣) سورة الأنبياء : من الآية ٢٨ .

(٤) سورة البقرة : من الآية ١٢٣ .

وأتباعهم وما نفى القرآن الشفاعة عن أحد إلا أن تكون بإذن الله ^(١) لقوله تعالى : "ما من شفيع إلا من بعد إذنه" ^(٢) وقوله تعالى : "من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه" ^(٣) . وعلى ضوء تلك الأصول القرآنية ينبغي أن نفهم أيضاً الأحاديث الواردة فى شأن الشفاعة بالنسبة للنبي -صلى الله عليه وسلم- كمثله قوله عليه السلام شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى ^(٤) . وكذلك قوله عليه السلام : "لكل نبي دعوة مستجابة فتعجل كل نبي دعوته وأنا أختبأت دعوتى شفاعتى لأمتى يوم القيامة ، فهى نائلة إن شاء الله من أمتى لمن مات لا يشرك بالله شيئاً" ^(٥) وفى الحديث أيضاً أن النبي قد أوتى الشفاعة العظمى فقد روى جابر بن عبد الله أن النبي -عليه الصلاة والسلام- قال : "أعطيت خمساً لم يعطهن أحد من قبلى نصرت بالرعب مسيرة شهر وجعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً فأيما رجل من أمتى أدركته

(١) الجوزية (ابن قيم) : إغاثة اللفهان من مصائد الشيطان - القاهرة - ١٤٠٣ هـ

هـ ١٩٨٣ ج ١ ص ١٩٠ وما بعدها

(٢) سورة يونس : الآية ٣ .

(٣) سورة البقرة : الآية ٢٥٥ .

(٤) الحديث : أخرجه الترمذى والبيهقى من حديث أنس مرفوعاً - وصححه ابن

خزيمة وابن حبان والحاكم وقال الترمذى حسن صحيح غريب من الوجه

وقال البيهقى إنه إسناد صحيح . انظر بصدد هذا الحديث ما أورده الشيبانى

فى تمييز الطيب من الخبيث فيما اشتهر على ألسنة الناس من الحديث ص

. ٩١

(٥) صحيح مسلم : طبعة مصطفى البابى الحلبي - القاهرة - دون تاريخ ج ١

ص ١٠٦ .

الصلاة فليصل وأحلت لى الغنائم ولم تحل لأحد قبلى وأعطيت الشفاعة^(١) فلما تضافرت تلك الأصول الإسلامية قرأنا وسنة فى إثبات الشفاعة لله وحده كان طبيعياً أن يقرر أهل السنة أن للأولياء والصالحين شفاعة ، مثل ماهى للأنبياء -عليهم السلام- ، ولكن شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم- ، وإن شاركه فيها غيره من الأنبياء والصالحين كما يقرر ابن تيمية إلا أنه يزيد عليها شفاعات أخرى لأنه افضل الخلق أجمعين^(٢) إذ يذكر النووى أن لرسول الله يوم القيامة شفاعات خمس الشفاعة العظمى للفصل بين أهل الموقف ، وفى جماعة يدخلون الجنة بغير حساب ، وفى ناس استحقوا النار فلا يدخلونها ، وفى ناس دخلوا النار فيخرجون منها ، وفى رفع ناس فى الجنة^(٣) . وعلى ضوء ما تقدم ، فإن الشفاعة للنبي وهى كذلك للأولياء ولكنها . للآثنين معاً ، لن تكون إلا بإذن الله وحده ، إذ الشفاعة مردودة إليه وبه كائناً ما كان شأن من يشفع لأحد عنده . ومن ثم فلم يكن نيكلسون على صواب لما قرر أن الشفاعة للنبي وحده ، الأمر الذى يفهم منه أن الصوفية قد أعطوا لأنفسهم حقاً بمحض ولا يتهمون أن يكون لهذا الحق أصلاً من خلال أصول الإسلام . ولكن حاصل الأمر فى حقيقته ليس كذلك .

(١) زكريا الأنصارى : فتح العلام بشرح الأعلام بأحاديث الأحكام تحقيق على محمد معوض عادل أحمد عبدالموجود ، دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى ١٩٩٠ ص ٢٩ - ١٣٠ .

(٢) زكريا الأنصارى : نفس المصدر ص ١٣٠ ومابعدا .

(٣) ابن تيمية : قاعدة جلية فى التوسل والوسيلة حققه وصححه الدكتور طه محمد الزينى - مكتبة القاهرة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م ص ١٣٤ .

لكن السؤال الذى يطرح نفسه بعد ذلك على أن نحو جاء تصور
أبى سعيد للشفاعة ؟ لنقتصر فى الجواب بداية على أمر واحد له مغزاه
ودلالته . ومؤداه أن أبا سعيد قد جعل لنفسه تلك الشفاعة بوصفه ولياً لله ،
بل وبوصفه خاتماً للأولياء أيضاً كما أسلفنا الإشارة من قبل ، وليس أدل
على ذلك مما روى عنه من أن الشخص الذى يساق إلى الجحيم يرى نوراً
من بعيد ، فيسأل من هذا النور ؟ فيقال له أنه نور الشيخ فى الدنيا ،
ويحمل الريح ذلك الكلام إلى أذن الشيخ فيطلب الشفاعة لذلك العاصى من
حضرة الحق سبحانه وتعالى فيحرره الله من العذاب بشفاعة ذلك العزيز^(١)
وتلك رواية تكشف بجلاء اعتقاد أبى سعيد ولا ريب فى أن للأولياء شفاعه
عند الله وأنهم - الأولياء - يشفعون بمحض ولايتهم وقربهم من الله
للمذنبين . وستكون تلك الشفاعة بإذن الله سبباً يحول دون خلودهم فى
العذاب يوم القيامة . وإذا كان للأنبياء وللنبي شفاعه يوم القيامة لأهل
الكبائر ، فلا يعنى هذا أن شفاعه الأولياء قد تساوت مع شفاعه الأنبياء
وشفاعه والنبي خاصة ، مادامت الشفاعه بالنسبة للجميع مرهونه بإذن الله
. هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى وهى الأهم فإن أمر الشفاعه إذا كان
على هذا النحو عند أبى سعيد ، فلا يعنى هذا أن مرتبته كولى قد قاربت
النبي ، إذ الولاية دون مرتبة النبوة بطبيعة الحال . وعلى هذا فلم يكن
الدكتور الشيبى على صواب ، لما جعل الشفاعه عند الصوفية قد جعلتهم
ليسوا ممثلين للنبي فحسب بل هم من طبقة النبي وجنسه فى القرب . وقد
يكون الصحيح فعلاً عند أبى سعيد وغيره من الصوفية ، أنهم جعلوا هذه
الشفاعة لهم بحكم استمدادهم من معين النبوة اتباعاً ولا أكثر من ذلك إذ

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢٧ .

الشفاعة هي انصباب النور على جوهرة النبوة فينبسط من جوهر النبوة إلى الأنبياء والأولياء وتتدفق الأنوار من الصديقين والأنبياء إلى الخلق^(١).

فإذا عدنا إلى ما أثبتناه من قبل لأبي سعيد من حيث ختمه للولاية بإشارة نبوية على حد قوله ، تبينا كذلك أن ما يقوله ويقوله غيره من الأولياء بصدد الشفاعة من هذه الحيثية نغنى لكونهم ورثة الأنبياء ، وأمكننا بالتالي أن نجد سنداً لما يقرره أبو سعيد لنفسه في مسألة الشفاعة ، وأنها صارت له استحقاقاً ، ولن يحرم الله أحداً من شفاعته ، بدليل قوله من صح قصده إلينا وجب حقه علينا^(٢) . وليس بغريب أن يقول بهذا فيجعل الشفاعة نصيباً لمن جعله موضع قصده ، فهو نفسه يؤكد أن طاعة الولي حق على مرديه^(٣) ويستشهد بحديث نصه الشيخ في قومه كالنبي في أمته^(٤) وبالتالي يستحق أتباعه شفاعته . أو بالأحرى يجعل لكل من قصده نصيباً في شفاعته ، وحينئذ فالكل لابد وارد إليه من كل صوب طلباً لتلك الشفاعة ، مادامت قد حقت له الولاية والختم ، فصار مستحقاً لها من

(١) ابن عباد الشاذلي (أحمد) : المفاز العلية في المآثر الشاذلية - المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة - ١٤١٢هـ - ١٩٩٢ ص ١٢١.

(٢) الميهني : أسرار التوحيد ص ٣٣٥.

(٣) الميهني : نفس المصدر ص ٣٣٥.

(٤) الحديث : الشيخ في بيته كالنبي في قومه * رواه ابن حبان عن ابن عمر مرفوعاً وقال في إسناده عبدالله بن عمر بن غانم روى عن مالك يحدث به قط وقال في اللالئ قد روى له أبو داود وقال الذهبي في الكاشف مستقيم الحديث ، وهو قاضى إفريقية ، وقد أخرجه الديلمي في مسند الفردوس . وابن النجار في تاريخه من حديث أبي رافع ويقال العراقي في تخريج الأحياء إسناده ضعيف وانظر الشوكاني : الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة تحقيق عبدالرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وصححه الشيخ عبدالوهاب عبداللطيف من علماء الأزهر الشريف - طبعة مصورة دار الكتب العلمية - بيروت - بدون تاريخ ص ٤٨٨.

هذه الحيثية . وهذا هو شأن من كان ختماً للأولياء فقد حقت له الإمامة على كل الأولياء كما يقرر الترمذى بل كلهم يحتاجون إليه في الشفاعة كما يحتاج الأنبياء - عليهم السلام - إلى محمد صلى الله عليه وسلم (١) .

لكن الأمر اللافت للنظر حقاً في أمر الشفاعة عند أبي سعيد بن أبي الخير ، أنها - الشفاعة - لم تعد له بوصفه ولياً وخاتماً للأولياء فحسب ، بل صارت كذلك حقاً بعد مماته لمن كانوا من أسرته ومن نسله من الأبناء . ومن ثم يصبح أمر الشفاعة حقاً مباحاً له ولمن كان من بعده وهو الأمر الذى يعلنه أبو سعيد صراحة بقوله : " ... كل من رآنا وسعى في حق أبنائنا وأسرتنا سيكون غداً تحت ظل شفاعتنا ولن يحرم منها أبداً... " (٢)

وهذا القول من جانب أبي سعيد يجعل من الشفاعة حقاً لكل من انتسب إليه ، ويجعلها بالتالى - الشفاعة - مطلباً يلهث الكل وراء طلبه منه ومن أبنائه بعد مماته . وهو أمر له خطره في الممارسة السلوكية للناس إذ سيرسخ في اعتقاد العامة من المسلمين أن لهؤلاء وساطة عند الله تعالى مع أنه لا وساطة بين العبد وربّه ، وأن كل شفاعة لغيره تعالى لن تكون مقبولة إلا بإذنه . ولعله لهذا السبب أطلنا بعض الشيء فى هذه المسألة إذ يعيننا أن نتضح حقيقتها لارتباطها بالعقيدة . لأنها وإن كانت حقاً للأنبياء فهي كذلك للأولياء لكنها مرهونة بإذن الله وحده . ولهذا كان نيكلسون المعياً فى إشارته فقط إلى حال الأولياء من الصوفية فى هذا

(١) الترمذى : ختم الأولياء ص ٤٢٠ .

(٢) الميهي : أسرار التوحيد ص ٣٢٧ .

الشان ، فهم يتنافسون فى الوعود التى يقطعونها أمام كل من أحببهم أو أسدوا إليهم معروفا بل وكان من رأؤهم بأن الله سيغفر لهم جميعاً من أجلهم (١) .

ويعيننا بعد الذى تقدم أن نقرر أمراً له أهميته . وهو أن الشفاعة عند أبى سعيد وعند الصوفية لا تعنى بالضرورة نزعة شيعية . وبحيث يكون إثبات الأولياء الشفاعة لأنفسهم هو بعينه صنيع الأئمة من الشيعة وحينئذ يرتد أمر التصوف جملة وتفصيلاً إلى التشيع . وهو الذى حاول الشيبى أن يثبته فى بحثه ويتلمسه من خلال بعض الأشباه والنظائر . هذا القول الموجز منا يحتاج إلى تفصيل . فإذا كانت الأصول القرآنية لم تمنع الشفاعة عن أحد إلا أن تكون بإذن الله ، فليس بغريب أن يجعل الأولياء لأنفسهم تلك الشفاعة أيضاً بإذن الله من محض قربهم إليه تعالى بالطاعات وصالح الأعمال من ناحية وتمثلاً واتباعاً لسنة نبيه -عليه السلام- من ناحية أخرى . شريطة ألا تكون هذه الشفاعة التى هى للأولياء وراثية لمن بعدهم من الأبناء أو الأحفاد . فهذا هو الذى لا يستقيم مع مفهوم الولاية كما هى مثبتة فى الأصول الإسلامية قرآناً وسنة .

وفضلاً عن ذلك كله - وهو الأهم - فبوسعنا أن نضيف كذلك أن الشفاعة عند أبى سعيد لا ترتد إلى أثر من آثار التشيع من قريب أو بعيد ، وهو الأمر الذى حاول الشيبى أن يثبته بكل ما وسعه الجهد . ودليلنا على هذا أن الخلفاء الراشدين الأربعة هم عند أبى سعيد فى مكانة واحدة ومقام واحد فى محبتهم ، وهم فى الآن نفسه لهم حق الخلافة على ترتيبهم الذى

(١) نيكل ون (رينولد) : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ١٦٤ .

كانت عليه تلك الخلافة لكل منهم . وقول أبى سعيد فصل الخطاب فى هذا إذ يقول عنهم " .. إنهم جميعاً على حق ، ونحن نحبههم جميعاً من أعماق قلوبنا ، ونقر بفضائلهم ، ونعتقد فيهم ونقيم الدليل على أحقية كل واحد منهم للخلافة ونعترف لهم ولا ننكرهم ، وندعو الجميع ألا يطعنوا بسبب هوى العناد والتعصب فى صحابة المصطفى صلوات الله وسلامه وأئمة السلف ^(١) فإذا أضفنا إلى ما وجدناه عند أبى سعيد ما وجدناه كذلك عند الجيلانى (ت ٥٦١ هـ) من بعده ، تبين أن الأثر الشيعى لم يكن هو أس التصوف وقوامه كما ذهب الشيبى . وليس أدل على ذلك من أن أفضل العشرة المبشرين بالجنة عنده هم الخلفاء الراشدين الأربعة وهم أبو بكر وعمر وعثمان ثم على رضى الله عنه ^(٢) . ومن ثم فلم يكن أمر الخلافة عنده كما كان عند أبى سعيد هو صنيع الغلاة من الشيعة فى تفضيلهم علياً - رضى الله عنه - على وجه الخصوص على جميع الصحابة بعد النبى ، وتبرؤهم من أبى بكر وعمر وعثمان من الصحابة ، الذين كانت لهم تلك الخلافة قبله ^(٣) ولعل ما ذهب إليه أبو سعيد ابن أبى الخير ومن بعده الجيلانى وغيرهما من الصوفية ، هو عين اعتقاد أهل السنة والجماعة فى أمر الخلافة واستحقاقها على النحو الذى توالى عليه بداية من أبى بكر وانتهاء بعلى رضى الله عنه ^(٤) . وهو فى الآن نفسه عين ما أجمع عليه

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٩ .

(٢) الجيلانى : الفنى لطالبى طريق الحق ج ١ ص ٧٥ .

(٣) الجيلانى : نفس المصدر ج ١ ص ٨٧ .

(٤) البيهقى : الاعتقاد على مذهب السنة والجماعة مكتبة السلام العالمية -

القاهرة - ١٩٨٤ ص ٢٠٦ - ٢٤٥ .

جل الصوفية فقد انتفخوا على أن الخلافة ، وإن كانت في قریش ، إلا أنهم قد أجمعوا على تقديم أبى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم ^(١) .

وإذا كان ذلك كذلك فلسنا نجد ضرورة لهذا الربط الحتمى بين التصوف والتشيع فى هذه المسألة - الشفاعة - وفى غيرها كالكرامة والعصمة عند الصوفية مادامت النصوص القرآنية تسمح بذلك وإن لم يمنع هذا بالطبع من أن نجد ميولاً شيعية لدى بعض الصوفية على نحو ما أظهره الدكتور الشيبى فى مواضع متفرقة من كتابه (الصلة بين التصوف والتشيع) لكن الإصرار على ربط كل هذه المسائل السابقة الشفاعة والكرامة والعصمة بالتشيع بإطلاق ليس له ما يبرره ، إذ الموضوعية العلمية تأباه ، ولسنا نقول ذلك دفاعاً عن الصوفية بإطلاق وإنما من أجل تقويم الأمور فى حيدة وموضوعية ومع هذا فنحن لا نتردد كذلك فى نقد أبى سعيد بن أبى الخير وغيره فى بعض المسائل التى لازمت تصوره للولاية إذا لم يكن لها ما يوافقها من الأصول الإسلامية قرآناً وسنة . فهما عندنا المحك لتقويم أفكاره وأفكار غيره من الصوفية . ونحن إذ نفعل هذا ، فلأننا نريد أن نقرر الصورة الصحيحة للتصوف الذى يوافق التصور الإسلامى الصحيح .

ولو كان التصوف يرتد إلى التشيع جملة وتفصيلاً ما وجدنا لأنتمه إنصافاً من ابن تيمية وابن القيم والشوكانى وهم فحول الفقهاء الذين يتوهم البعض أنهم من المنكرين للتصوف وما هم كذلك ، فهؤلاء وغيرهم من المعاصرين لا ينقدون الصوفية إلا إذا خرجوا عن الأصول التى يقرها

(١) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف تحقيق محمود أمين النواوى - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٨٠ ص ٧٣ .

الإسلام عقيدة وشرعية ، وبمعنى أدق فهم لا ينقدون التصوف بما هو تصوف إن جاز التعبير اللهم إلا إذا خرج أصحابه عن الحد المشروع للتصوف الصحيح الذى يتفق وأصول الإسلام قرآناً وسنة . ويكفى ما تقدم فى الكلام عن مسألة الشفاعة ، ولننتقل إلى مسألة أخرى لا تقل عنها أهمية وهى مسألة الكرامة . وكان من الممكن أن نقف وقفة قصيرة أيضاً عند مسألة العصمة ، لأنها بدورها كانت فى نظر الشيعى آتية من الغلو الشيعى ، حتى أنه جعلها كشفاً جديداً لم يتنبه إليه أحد من قبله من الباحثين ^(١) ولكننا لم نجد فى أقوال أبى سعيد شيئاً يسمح بمناقشة هذه الفكرة ، فلماذا ننتقل إلى مسألة الكرامة لنناقشها .

مقام الولاية ومسألة الكرامة :

وبدأه فلا ينبغي التقليل من هذه المسألة - الكرامة - فهى داخلية فى نطاق الاعتقاد بحسب أصول أهل السنة والجماعة ، وربما يكون الخطر فيها فقط عند من يخرجونها عن الحد الصحيح لها ، فيساوون بينها وبين المعجزات ، مع أن مرتبة الولي دون مرتبة النبي بطبيعة الحال . وعليه فلا يمكن أن تكون الكرامات هى عين المعجزات من كل الوجوه ، ويزداد الأمر فى خطورته عند اتباع الطرق الصوفية المتأخرين والذين لا يكفون عن نسج القصص والحكايات حول كرامات أوليائهم . مع أن الكرامات وفق حكاياتهم قد لا تكون واردة على الإطلاق فى متون كتب أوليائهم الأولين ، والذين هم شيوخ الطريقة أصلاً ، وإن مسألة الكرامة

(١) انظر الدكتور كامل الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع ص ٣٨٥ وما بعدها.

مهمه في نطاق الفكر الصوفي من نشأته وحتى الآن ^(١) .

ولهذا السبب نعتقد أن الوقوف عند هذه النقطة من الأهمية بمكان في مثل هذه الدراسة ، لنضع النقاط فوق الحروف بالنسبة لأبي سعيد بن أبي الخير بوصفه موضوع هذه الدراسة .

(١) يرى الدكتور يوسف زيدان أن نص الكرامات قد ارتبط بسياقه التاريخي بأكثر مما ارتبط بالبنية العامة للتصوف ذاته ففي المتون الصوفية المدونة قبل القرن الخامس الهجري لا تكاد الكرامات تظهر إلا بشكل نادر عابر ففي أهم تأريخين لرجال التصوف في هذه الفترة أعنى حلية الأولياء للأصفهاني وطبقات الأولياء كما يقول - لأبي عبدالرحمن السلمى كان عماد التاريخ للشخصية هو ذكر تاريخ الوفاة وموطن المولد ومواطن السباحات ثم الكثير من الأقوال المروية عن تلك الشخصية مع ذكر سند الرواية . ولعل أول من افرد للكرامات عنواناً مستقلاً هو كما يقول الدكتور يوسف زيدان هو القشيري ٤٦٥ هـ حين أفرد ورقتين فقط من رسالته المشهورة لهذا الموضوع فأشار خلالها إلى أن وقوع الكرامات للأولياء جائز وأن الكرامات للأولياء والمعجزات للأنبياء مع اختلاف الدرجة ... انظر الكرامات الأولياء نص أدبي مضاد للتصوف - مجلة فصول المجلد ١٣ - العدد الثالث ١٩٩٤ ص ٢٢٤ وما بعدها . ولكن أن أول من أشار إلى الكرامات هو الطوسي (ت ٣٧٨ هـ) في كتاب اللمع من ص ٣٩٠ إلى ص ٤٦٠ ثم جاء من بعده الكلاباذي (ت ٣٨٠ هـ) فعرض المسألة في كتابه التعرف لمذهب أهل التصوف - الباب السادس والعشرون ص ٨٧-٩٦ ، أما القشيري بالذات فلم يذكر الكرامات في ورقتين فقط كما ذكر الدكتور يوسف زيدان بل الصحيح أنه تناول المسألة بالإطالة في رسالته فقد تناولها في باب كرامات الأولياء الجزء الثاني ص ٦٦ إلى ٦٦٤ ، وأيضاً الجزء الثاني ص ٦٦٧ إلى ٧١٣ ، فضلاً عما يذكره من كرامات في معرض تناوله للشخصيات التي ترجم لها في رسالته فلزم الإشارة إلى ذلك . ثم أن الهجویری معاصر القشيري قد تكلم في هذه المسألة في كتابه كشف المحجوب ج ٢ ص ٤٥٣ - ٤٦٣ ، ج ٢ ص ٤٦٤-٤٧٦ ، ويبقى أن نذكر أن الكتاب الذي أشار إليه الدكتور يوسف زيدان للسلمى هو طبقات الصوفية وليس طبقات الأولياء كما ذكر في بحثه !!

وقبل أن نمضى فى بيان حقيقة الكرامة عند أبى سعيد نسجل له ملاحظة أولية قوامها أن صاحب الكرامة ليس له منزلة كبيرة عنده ، وإن كان هذا لا ينفى أنه لو اجتهد فى ولايته ودوام على صدق ولايته لله ، فمن الجائز أن تكون له شيئاً من الله كرامة لقربة ، ولهذا فكل ما هو مطلوب منه - الولي - أن يجتهد فى ولايته حتى يكون له كل شئ ، على حد قول أبى سعيد ^(١) وقد يبدو للنظرة العجلى أن إشارة أبى سعيد هذه تفصح على أن كمال الولي فى حصول الكرامة له ، ولكن ذلك ليس صحيحاً . فكل ما هنالك هو أن الولي لو أخلص لله فى كل عباداته ، بحيث تكون كل أفعاله مع الله خالصة لله وحده ، فلا يلتفت إلى غيره ، ولا يتعلق بما سواه ، ليكون قلبه وقالبه كله لله تعالى ، فحينئذ يصبح أهلاً لتلك الكرامات ولا يتأتى له هذا إلا بطهارة القلب عن السوى والغير ، وعندما يتطهر العبد تكون حركاته وسكناته كلها كرامات ^(٢)

لكن الكرامة ليست لها قيمة فى ذاتها عند الولي الكامل فى ولايته والأولياء الذين وصلوا إلى أعلى درجات الكمال فى القرب من الحضرة الإلهية لا يلتفتون إليها . لأنها ليست شغلهم الشاغل ، بل مرادهم الحق ولا أحد سواه . ولهذا فإن أبى سعيد بن أبى الخير - كما يقول جامع أسرار - لم يكن حفيماً بالكرامات التى وقعت له وكان كثيراً ما يخفى هذا الأمر عن الناس ، ولا يتحدث به ويجتهد فى إخفائه ، اللهم إلا ما كان ما يستشهد به أثناء وعظه أو يقوله من أجل هداية المريدين ^(٣) والأصل فى مسألة

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٤٣٨ .

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣١٨ .

(٣) الميهنى : نفس المصدر ص ٧٣ .

الكرامة عند الكمل من الصوفية ، ألا يظهرها الولي ولا يتباهى بها ، ولا يفرح بإتيانها . ولعل هذا هو الذى يظهر حقيقة الكرامة بالنسبة للأولياء مفارنة بالمعجزة بالنسبة للأنبياء ، لأن الاثنين - المعجزة والكرامة - هما من قبيل الخارق للعادة بيد أن ما يكون خارقاً للأنبياء لا يكون كذلك بالنسبة للأولياء وعلو الأمر ترتد إلى أن الأصل فى المعجزة هو التحدى لمنكرى النبوة ، ومن ثم فالأنبياء مطالبون بإظهارها ولا كذلك الأولياء فقد أمروا بكتمان الكرامات وهذا هو بالفعل رأى الفقهاء وعلماء أصول الدين ، فالأصل فى الكرامة كما يقول محمد رشيد رضا الإخفاء والكتمان لأن فى ظهورها كثيراً ما يكون فتنة للناس . ولهذا كان أهلها لا يظهرون ما لهم كسب منها إلا لضرورة ^(١) ولذلك كان من أهم آداب الكمل من الأولياء كتمان كراماتهم والنظر إليها بعين الاستدراج ، ولهذا قال أبو على الروذبارى كما فرض الله تعالى على الأنبياء إظهار الآيات والمعجزات ، كذلك فرض على الأولياء كتمانها لئلا يفتتن بها الخلق ^(٢) وربما لهذا السبب كان أبو سعيد بن أبى الخير - كما يقول جامع أسرارهِ - كثيراً ما يخفى مجاهدته ورياضاته وكراماته ولم يكن يطلع عليها أحد ^(٣) . مع أن الكرامات التى ظهرت بعد وفاة الشيخ أكثر من أن يستطيع القلم أن يسطرها ، بل إن الكرامات التى حصلت فى وجوده كثيرة بحيث يتعذر

(١) رضا (محمد رشيد) : الوحي المحمدى - دار الزهراء للإعلام العربى -

القاهرة ص ١٤٠ .

(٢) السلمى : آداب الصوفية - تحقيق ايتان كولبرج - الجامعة العبرية - القدس

١٩٧٦ ص ٥٧ .

(٣) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٧٤ .

المنور - كثيرة بحيث يتعذر عليه أن يحصيها (١) .

ولكن السؤال الذى يطرح نفسه بعد ذلك هو هل يجوز للولى أن يظهر كرامته إذا ما كان ذلك بقصد النصح أو الإرشاد أو هداية الغير ؟ وثمة سؤال آخر هل يمكن أن تظهر الكرامة من الولي دون قصد منه أى فى حال الغيبة أم هى إن ظهرت تكون فى حالة صحوه ولا بد من ذلك ؟ نعتقد أن الجواب عن هذين السؤالين من الأهمية بمكان لكى تتضح حقيقة الكرامة بوصفها من المسائل الملازمة للولاية إذ يجمع الصوفية على أن الأولياء الكاملين كانوا يخفون أحوالهم وكراماتهم عن الناس إلا ما ظهر منها دون تعمّد . ومرادهم من ذلك أن يكون الأصل ليس هو المباهاة بالكرامة بل إصلاح النفوس وهداية بعض الخلق . وبغير هذا يجتهدون فى إخفاء كراماتهم . حتى أن واحداً منهم ذكر شيئاً من كراماته دون قصد فدعا الله سبحانه وتعالى قائلاً إلهي لقد اضطلع الناس على ما بينى وبينك فانزع اللهم روحي ، فليس لى قدرة على تحمل الناس لأنهم سوف يشغلوننى عنك فمات فى الحال (٢) ويعلق ابن المنور على هذه الرواية فيقول : إن مثل هذه الطائفة لا تصلح أن تكون قدوة للناس إذ من يصلح للقدوة لا يهتم بإظهار الكرامات ، غير أنها إذا ما ظهرت منه دون تعمّد منه فإن هذا لا يؤثر فيهم (٣) .

والمهم فى إشارة ابن المنور هو الشطر الأخير من عبارته ، لأنها

(١) الميهنى : نفس المصدر ص ٤٣٧ .

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٧٢ .

(٣) الميهنى : نفس المصدر ص ٧٣ .

تتضمن أن ظهور الكرامة قد يكون عن غير قصد الولي ومن ثم فلا يقدح هذا في مقامه ولا ينقص من حاله مع الله . ولعل هذا يرتد أحياناً إلى الفارق بين الأولياء والأنبياء ، فالأنبياء حالهم التمكن في كل الأحوال ، ولا كذلك الأمر فيما يتعلق بالأولياء .

وهذا التفسير -في رأينا- نجد له شاهداً من أقوال الكلاباذي ، فكرامات الأولياء تجري عليهم من حيث لا يعلمون ، والأنبياء تكون لهم المعجزات وهم بها عالمون ، وبإتيانها ناطقون لأن الأولياء قد يخشى عليهم الفتنة مع عدم العصمة ، والأنبياء لا يخشى عليهم الفتنة لأنهم معصومون (١) .

وعلى ضوء هذا التعليل الذي قدمه الكلاباذي يظهر أن مقام الأولياء دون مقام الأنبياء وينبغي أن يظل هذا الأمر مفهوماً تماماً فيما يتعلق بمقام الأولياء كائناً ماكانت درجاتهم في الولاية عند الصوفية . وعلى ضوء هذا التعليل أيضاً يظهر في الآن نفسه أن ظهور الكرامات على يد بعض الصوفية على غير تعمد منهم مردود لأنهم ليسوا معصومين كما هو الحال بالنسبة للأنبياء فهم -عليهم السلام- متمكنون على الدوام في كل مايعرض لهم من الأحوال . ولهذا ذهب أبو يزيد البسطامي (ت ٢٦١هـ) وذو النون المصري (ت ٢٤٥هـ) ومحمد بن خفيف (ت ٣٧١هـ) والحسين بن منصور (المقتول ٣٠٩هـ) ويحيى بن معاذ

(١) الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف - تحقيق محمود أمين النواوي - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٨٠ ص ٩٠ .

البرازى (ت ٢٥٨هـ) وغيرهم إلى أن ظهور الكرامة إنما يكون فى حال السكر ، وما يكون فى حال الصحو هو معجزة الأنبياء ^(١) ومن ثم فظهروها على الولى هنا يصبح أمراً خارجاً عنه لأنه مغلوب لاطاقة على الإدعاء ولا كذلك الأمر بالنسبة للأنبياء ^(٢) .

فإذا عدنا إلى أبى سعيد فلا بأس من أن نذكر بعضاً من تلك الكرامات لا لنؤكد بها مكانة أبى سعيد ولا غيره من الصوفية ؛ لأننا نؤمن بأن كرامة الولى الحقيقى هى فى كمال المعرفة بالله تعالى . وفى دوام هداية الناس وإرشادهم إلى طاعة الله وفى العمل الصالح الذى يثمر الخير للخلق ويقربهم من الحق تعالى . وعلى ضوء هذا الفهم فليس مرادنا من ذكر هذه الكرامات التى حصلت لأبى سعيد إلا بيان تلازمها عنده مع الحدود التى رسمناها للكرامة وبما يوافق الأصول الإسلامية .

فيذكر ابن المنور أن أبا سعيد لما وفد إلى طوس وكان يعظ فى المجالس فى دار واحد من مريديه ، وكان فى ذلك الوقت شاباً صغيراً ، فذهب مع والدى لهذا المجلس ، وكان هناك خلق كثير بحيث لم يعد هناك

(١) الصحو والسكر : رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة ، والسكر غيبة بوارد قوى والسكر زيادة على الغيبة من وجه - والغيبة قد تكون للعباد بما يغلب على قلوبهم من موجب الرغبة والرغبة ومقتضيات الخوف والرجاء . والسكر لا يكون إلا لأصحاب المواجيد ، والصحو والسكر بعد الذوق والشرب - انظر الرسالة القشيرية ص ٢٦٨ إلى ص ٢٧٠ - وعند ابن عربى فى اصطلاحاته الصحو رجوع الصوفى بعد الغيبة بوارد قوى ، والسكر بوارد قوى - انظر اصطلاحات الصوفية لابن عربى ضمن مجموعة الرسائل ج ٢ ص ٦ .

(٢) الهجویری : كشف المحجوب ج ٢ ص ٤٦٠ .

مكان على الباب أو السطح لأحد وبينما كان الشيخ يتحدث في المجلس ، وقد أجهش الناس بالبكاء دفعة واحدة ، سقط طفل صغير من حجر أمه ، بسبب تزاحم الناس على السطح ، ولما رآه الشيخ قال اللهم احفظه فظهرت يدان في الهواء وأمسكتا بالطفل ووضعتاه على الأرض دون أن يصاب بأذى ورأى جميع أهل المجلس ذلك وانبعث الصياح من الناس وأقسم أبو على أنه رأى هذا بعينه (١) .

ولا ينبغي أن نتسرع فنذهب في تحليل تلك الواقعة لنستبعد حدوثها على الفور ، وذلك لأنها قد حصلت دون أن يطلبها أحد من أبى سعيد ، ولكنه لما رأى هذا الطفل وقد أشرف على الوقوع ، توجه إلى الله بالدعاء . فكان حفظ الله لهذا الطفل بقدرته تعالى لا بقدرة الولي بطبيعة الحال . وسواء أكان هذا الحفظ قد حدث بهذه الصورة الحسية أو قريب منها . فالأمر ليس خرقاً للعادة ليكون معجزة أو ما يشبه المعجزة ، فمن علامات الولي إجابة الدعوة (٢) لكن أبا سعيد لم يكن يعول على الكرامة ، ولم يعدها دالة على كمال منزلة له على منزلة غيره من الناس الصالحين ، إذ هي قد تقع للكمل من الأولياء الذين بلغوا أعلى درجات

(١) الميهني : أسرار التوحيد ص ٧٨ .

(٢) نجم الدين كبرى : فواتح الجمال وفواتح الجلال ، تحقيق الدكتور يوسف زيدان ، دار سعاد الصباح - القاهرة ص ٢٤٦ ومن الأولياء من تجاب دعوته في الحال - كما يقول نجم الدين كبرى - ومنهم من تجاب دعوته في ثلاثة أيام ومنهم في أسبوع ومنهم في شهر ومنهم في سنة وأقل وأكثر على قدر منازلهم ، وأيضاً انظر لابن عطاء الله السكندري - لطائف المنن تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود - مطبعة حسان - القاهرة ١٩٧٤ ص ١٢٣ .

القرب من الله . ثم هي قد تقع لغيرهم ممن لم يحوزوا شيئاً من ذلك . ومن ثم فمن يعول عليها لا يكون كاملاً في ولايته ، مادامت ليست شرطاً ضرورياً لكمال الولاية . وليس أدل على هذا الفهم في رأينا من أن واحداً ذات يوم قال لأبى سعيد بن أبى الخير أيها الشيخ إن فلانا يسير على الماء ، فقال له أبو سعيد هذا أمر سهل فالخطاف والصعوة يسيران أيضاً على الماء ، فقال له أن فلاناً يطير في الهواء . فقال أبو سعيد أن الغراب والبعوض يطيران في الهواء ، ثم عاد السائل وقال له : أيها الشيخ إن فلاناً ينتقل من المشرق إلى المغرب في لحظة ، فقال أبو سعيد إن الشيطان أيضاً ينتقل من المشرق إلى المغرب في لحظة ، ومثل هذه الأشياء لا قيمة لها إنما الرجل الذي يكون جديراً بهذا الاسم ، هو الذي يعيش بين الناس ويقوم وينام ويتعامل معهم ويختلط بهم ولا يغفل لحظة واحدة عن ذكر الله^(١) .

وإيراد هذه الرواية على طولها يكشف بما لا يدع مجالاً للشك أن أبا سعيد لم يكن حفيظاً بالكرامة ساعياً إليها . إذ هو يعتقد أن كل هذه الأمور التي قد تبدو خارقة للعادة قد تحدث لغير الولي ، وحينئذ فلا تكون هي التي تعين قيمة الولي وترفع من شأنه فليس المهم إذن صدور الكرامة عن الولي ، لأنها قد تحدث له وقد لا تحدث وربما تكون لغيره ممن ليس بولي الأمر الذي يعنى بطبيعة الحال أن الأهم هو حياة الولي واستقامته على جادة طريق الولاية ، ولهذا فمن ظهرت عليه الكرامات بسبب الاستقامة

(١) الميهني : أسرار التوحيد ص ٢٢٨ .

فهو ولى ، ومن أتى بخرق عادة بلا عبادة فهو شيطان غوى ^(١) ثم أن الأهم من هذا كله أن الولي الحقيقي هو من لا يترك الاشتغال بعمله فى الوقت الذى هو فيه يعبد الله ويستقيم فى عبادته ويدعو الخلق ويهديهم إلى طريق الخير . وهو عين ما دل عليه النص الذى أوردناه آنفاً لأبى سعيد .

فالأولياء الكاملون إذا لا ينبغي لهم أن يفتنوا بالكرامة أو المباهاة بها . ولعل هذا هو ما فطن إليه السلمى (ت ٤١٢ هـ) معاصر أبى سعيد فقد حذر من أن تفتن نفس الولي بالولاية ، ويظنها غاية مطلوبة مع أن الأهم منها دوام طاعته لله ومعرفته به . ذلك لأنها قد تقع له ، وقد تقع لغيره ، وربما يكون وقوعها له على سبيل الامتحان أو الاستدراج ، والنفس كما يقول من عيوبها الاغترار بالكرامات ومداواتها أن تعلم أن أكثرها اغترارات واستدراج ولهذا يقول الحق تعالى : "سنستدرجهم من حيث لا يعلمون" ^(٢) ولأجل هذا قال بعض أهل السلف ألطف ما يمتحن به الأولياء الكرامات ^(٣) وهو الأمر عينه الذى أكدته كذلك أبو القاسم القشيري من معاصري أبى سعيد فالولي الحقيقي فى نظره لا ينبغي له أن يدعيها ، بل لا يقطع بكرامته ، لجواز أن يكون ذلك مكرراً ^(٤) .

فعلى ضوء هذا الفهم لحقيقة الكرامة وحدودها ، إذا ينبغي أن

(١) أبو المواهب (جمال الدين) : قوانين حكم الإشراق إلى الصوفية فى كافة الأفاق - مكتبة الكليات الأزهرية - ١٩٦١ القانون الثالث عشر ص ٦٢ .

(٢) سورة الأعراف : الآية ٧ .

(٣) السلمى : عيوب النفس ومداواتها - تحقيق إتيان كولبرج الجامعة العبرية القدس ١٩٧٦ ص ١٠٥ .

(٤) القشيري : الرسالة القشيرية ج ٢ ص ٦٦١ .

نفهم أن الولاية الحقّة ليس عن ضرورتها أن تكون مصحوبة بالكرامة ، لأن ذلك إنما هو من اختصاص الله لا اختصاص الولي . ولهذا فلا ينبغي أن يجد الولي ويسعى جاهداً ليطلبها من الله ، فإذا أراد وقعت تلك الكرامة وإذا لم يرد لن تكون ، بل أن عدم وقوعها لا يعنى نقصاً فى تقواه وطاعته ، ولأجل هذا فقد أحسن القشيري معاصر أبى سعيد صنعا لما قال أنه إذا لم يكن للولي كرامة ظاهرة عليه فى الدنيا ، لم يقدح عدمها فى كونه ولياً ، بخلاف النبى ، فإنه يجب أن تكون له المعجزات لأنه مبعوث إلى الخلق فالناس بحاجة إلى تصديقه ولا كذلك أمر الولي لأنه ليس بواجب على الخلق وعلى الولي العلم بأنه ولي (١) . وهو عين ما يؤكدّه الجيلانى الصوفى السنى قلباً وقالباً ، فالكرامة عنده لن ترفع من شأن الولي إن جاءت ، وإذا لم ترد عليه لن تكون خطأ من شأنه ، ولهذا فقد جسم الأمر بقوله فالوقوف عن طلبها حجاب عن الله تعالى (٢) ، إذ مادام المؤمن يبغي القرب من الحق تعالى لا غير ، فحينئذ فتمنى هذه الأسرار حجاب له يحجبه عن مقصوده (٣) . ويمثل هذا الفهم الواعى تتحدد حقيقة الولاية وتتحدد حقيقة الكرامة عند المحققين من الصوفية . وبالتالي تتحدد مشروعية التصوف الصحيح الذى يوافق أصول الإسلام قرأناً وسنة .

(١) القشيري : الرسالة القشيرية ج ٢ ص ٦٦٢ .

(٢) الجيلانى : الغنية لطالبى طريق الحق - طبعة البابى الحلبي - القاهرة الطبعة

الثالثة ١٣٧٥ هـ ١٩٥٦ جزءان فى مجلد واحد - الجزء الأول ص ١٦٣

وانظر أيضاً الفتح الربانى طبعة مصطفى البابى الحلبي القاهرة ١٩٧٩ ص

٢٦٦ .

(٣) الجيلانى : الفتح الربانى ص ٢٦٦ .

ولعل ما أوردناه من قبل لدى أبى سعيد بوصفه موضوع دراستنا
ولدى الكمل من الصوفية المحققين هو الذى يبرر رأينا فى الكرامة ، إذ
لا تعنى دوام فضل لولى على غيره مادامت قد تقع لغيره ولا يكون وقوعها
عن كمال حال بل عن نقص فى الطاعة لله ، ومن ثم فأعظم كرامة للولى
هو كما أكد القشيري دوام التوفيق للطاعات والمعصية من المخالفات ^(١) .
وهو لعمري قول عظيم فى الدلالة على أن شغل الولى المحقق هو العلم
بالله الذى قد يحول بينه وبين المخالفات ، وهذا إن حصل كان بحق أعظم
ما يكرم الله به عبداً من عباده الصالحين ، فهى الكرامة التى لاتعادلها
كرامة خاصة إذا عمل بها ^(٢) .

ولعل جماع ما سبق عند هؤلاء المحققين من الصوفية - وعند
أبى سعيد على وجه الخصوص بوصفه موضوع بحثنا يجعل أمر الكرامة
ليست شيئاً لازماً من لوازم الولاية كما ألمحنا منذ البداية ، مادامت قد
تكون استدراجاً لمن تقع له . ومن ثم فعلى الولى الكامل ألا يغتر بها إن
جاءته ، بل الأهم من هذا كله ألا يطلبها أصلاً ، وهذا هو صنيع أبى
سعيد . فقد أكد أن من يسعى سعياً لىطلب الكرامة فلن تكون له ، فدل بذلك
على حد آخر من حدود الكرامة الحقيقية عند الصوفية . فالولى الحقيقى لا
ينبغى أن يكون كل دأبه ودينه توقع الكرامة أو بالأحرى طلبها فى كل
وقت . وليس أدل على هذا مما يرويه عنه جامع أسرارہ فقد ذكر أن أبا

(١) القشيري : الرسالة القشيرية ج ٢ ص ٦٦٧ .

(٢) الشعراني : اليواقيت الجواهر فى بيان عقائد الأكابر - طبعة مصطفى البابي

الحلبى ١٩٥٩ - جزءان فى مجلد واحد ح ٢ ص ١٠٥ وأيضاً انظر لابن

عطاء الله السكندري لطائف المنن ص ١٢٣ .

سعيد بن أبي الخير كان يسير فى الطريق فجاءت حبة كبيرة وأخذت تمسح رأسها فى أقدام الشيخ ، وتتقرب إليه ، وكان معه حينئذ درويش فتعجب لذلك ، فقال له أبو سعيد حينئذ لقد أقبلت هذه الحبة لتحيتى ، فهل ترغب أن يكون لك مثل هذا فقال الرجل أجل فقال له الشيخ أبو سعيد لن يكون لك أبداً مادمت تريد !!!^(١) ذكرنا هذه الواقعة لأن فيها تحديدا مهما لحقيقة الكرامة عند أبي سعيد . لأن الحاصل منها أن الولي الكامل من لا يطلب الكرامة ؛ لأن طلبها دليل على اشتهاؤها ، ومادام هذا من شأنه فلن تأتبه ، لأنها فى الأصل بمحض قدرة الله وفضله . وبعبارة أدق فهذه الواقعة مهمة من جهتين أولاهما : أن الصوفى الكامل ينبغي أن يعزف أصلاً عن طلب الكرامة والسعى إليها ، إلا إذا جاءت من الله ، إذ ليس مطلوباً منه تحدى الغير لإثبات دعوته ، فذلك أمر يختص بالأنبياء لا بالأولياء . وثانيتهما أن أبا سعيد أراد أن يلقن هذا الشيخ درساً ليكون على بينة من أمر ما طلب ، فما طلبه لن يكون إلا إذا أراد الله ، له أو لغيره . وهذا هو دأب الولي العارف بمقامه بين يدي الله تعالى ، ولهذا نجد العارفين من الأولياء الكمل لا يرغبون فى طلب الكرامة وليس أدل على ذلك من قول الرفاعى لمريده ولا ترغب فى الكرامات وخوارق العادات ، فإن الأولياء يستترون من الكرامات كما تستتر المرأة من دم الحيض^(٢) .

وثمة كرامة أخرى حدثت للشيخ ولا تبدو فى رأينا شيئاً فاق حد المعقول والمنقول . فقد حدث عندما كان الشيخ أبو سعيد فى نيسابور أنه

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣١٥ .

(٢) الرفاعى : البرهان المؤيد ص ٧٤ .

كان ذاهباً إلى مقبرة الحيرة وعندما بلغ قبور المشايخ رأى هناك جماعة
تشرب الخمر وتدق الدفوف ، فثار الصوفية وأرادوا أن يعتدوا عليهم
فمنعهم الشيخ ولما اقترب منهم قال لهم سوف يجعلكم الله مسرورين فى
الآخرة على نحو ما أنتم عليه من السرور فى الدنيا ، فنهضوا جميعاً
وقبلوا أقدام الشيخ ، وسكبوا الخمر وحطموا الدفوف وتابوا وأصبحوا من
خيرة الرجال بفضل بركة الشيخ ^(١) وتلك إشارة لطيفة فى شأن حقيقة
الكرامة ، إذ هى لا تعدو أكثر من موعظة حسنة من قبل أبى سعيد ابن
أبى الخير ، تطبيقاً منه لدعوة الناس إلى طاعة الله على نحو ما أمر ، أو
بالأحرى نهياً عن المنكر فى لطف دون فظاعة فى القول أو الفعل ، فما
كان من أمرها لما صادف هؤلاء المذنبين أن تحقق بها هدايتهم بفعل الله
على يد أبى سعيد بفعل نفسه ، وإن كان الفعل ينسب ظاهراً إليه لكنه فى
الأصل خلقاً وتقديراً لله تعالى . ومن ثم أعلن هؤلاء التوبة على يديه .

وعلى نفس هذا المنوال نجد واقعة أخرى تحمل معنى الكرامة
لكنها لم تكن بطلب من أبى سعيد ، وإنما بمحض فضل الله وقدرته أجراها
على يديه . فقد روى أبناء الشيخ عبد الله الأنصارى ^(٢) عنه أنه قال " ...

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٢٦٨ .

(٢) الهروى : هو شيخ الإسلام أبو عبد الله بن محمد بن على الحافظ العالم
العرفان الصوفى صاحب منازل السائرين كان إماماً فى التفسير والحديث
حسن السيرة فى التصوف والعربية والتاريخ والأنساب وغير ذلك وكان لا
يخاف فى الله لومة لائم ، ... وكان آية فى الذكر والوعظ ، مات سنة إحدى
وثمانية وأربعمائة كما يذكر المناوى - انظر الكواكب الدرية فى تراجم
الصوفية ص ٦٢٧ .

أردت في أوائل شبابي أن أكون صوفياً ، وتمنيت أن يسير الله لي تعالى هذا الأمر ، وأخذت أمارس الرياضات وأقوم بخدمة شيوخ الطريقة وعظماء الدين . وكنت أستعين بالدعاء .. ولكنني رغم هذا كنت أقول الفاحشة فقد كانت تجرى على لساني وظل الأمر على هذا النحو حتى ذهبت إلى نيسابور ، وكان بها الشيخ أبو سعيد فذهبت لزيارته ، وقد جلس ووقف بين يديه أحد المريدين يقلب لفتاً مسلوفاً في مسحوق من السكر ، ويعطيه له فيأكله ، فلما دخلت عليه كانت بيده لفنة أكل نصفها ووضع بيده النصف الثاني في فمي ، وعند ذلك الوقت لم تجر على لساني فاحشة فقط ولا شيء غير لائق . وفتح لي ما شاء في باب التصوف ، وكان ما يجري على لساني من أقوال إنما هو بفضل نصف اللفنة التي وضعها الشيخ بيده المباركة في فمي (١) .

ولعل جماع ما سبق يوضح ما سبق وأن أوضحناه من أن الكرامة في حد ذاتها ليست مطلوبة للولي الصادق في ولايته ، لأنها لا تحصل له بذاته ولكن بمحض فضل الله ولا أكثر من ذلك . فضلاً عن أن عدم حصولها لا يقلل من شأنه بأي حال من الأحوال .

ولكن تقرير هذه الحقيقة ينبغي أن يتساوق معه في نفس الوقت التأكيد على حقيقة أخرى ، وهي أن إنكار الكرامة لا يتسق ومنطق الاعتقاد الصحيح من ناحية ، ثم إن الاستغراق فيها وتصور العامة أن الكرامات طوع شيوخهم من الأولياء من شأنه أيضاً أن يفسد مفهوم الحياة الروحية التي تلائم مشرب الإسلام الصحيح من ناحية أخرى ونحن إذ

(١) الميهني : أسرار التوحيد ص ٢٦٠-٢٦١ .

نقرر هذه الحقيقة ، فلأن العامة من المسلمين أو غالبيتهم يتوهمون قدرة الأولياء على قضاء حوائجهم وكأن كل شيء طوع إرادتهم في كل أن وهو الأمر الذى يسئ إلى التصوف النقي فضلاً عن مخالفته لأصول الإسلام .

ومن الغريب أن بعضاً من الفلاسفة لم يسلم من هذا الأمر ، فابن سينا رغم نزعة العقلانية يفسح للكرامة مجالاً فى مؤلفاته ، وينبهنا أنه إذا بلغنا عن أحد العارفين أخباراً تكاد تأتى بقلب العادة ، فعلينا ألا نبادر إلى تكذيبه ، بل إنه يذكر من تلك الغرائب أموراً كثيرة لا يصح بحال من الأحوال أن يتحدث عنها فيلسوف عقلاني ^(١) وأكثر من هذا فقد أطل الكلام فى السحر والطلسمات ، واعتبر السحر علماً شريفاً بذاته من حيث أن العلم عنده شريف بذاته من غير نظر إلى جهة المعلوم ^(٢) ، ولقد كان ابن سينا على صلة بأبى سعيد ابن أبى الخير بل مريداً له كما يقول جامع أسرارہ ، حتى أنه يذكر أنه كان يورد فى كل كتاب يؤلفه فصلاً وافياً فى إثبات كرامات الأولياء ^(٣) وإن لم يعن هذا بالطبع أنه صوفى خالص .

أوصاف الأولياء العارفين :

لعل أول ما نلاحظه من أوصاف الأولياء ، هو ما يستقيم مع أمر الولاية أصلاً . إذ لما كانت الولاية هى لله تعالى لا غيره . فأحرى بالإنسان الذى يرغب لقلبه أن يعرض عن كل مرادات الدنيا وزخارفها ، لأنها زائلة لا محالة ، وأن يسعى لطلب ما هو أجل خير من سعيه لما هو

(١) العراقى (الأستاذ الدكتور عاطف) : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ٢٤٠ .

(٢) محمود (الأستاذ الدكتور زكى نجيب) : المعقول واللامعقول - دار الشروق - القاهرة - الطبعة الرابعة ١٩٨٧ م ص ٤٤٥ .

(٣) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٢٢٣ .

عاجل وزائل ، ولهذا لما سئل أبو سعيد عن الراحة الحقيقية كان جوابه أنها في تجريد الفؤاد عن كل المراد ^(١) ، ولا نزاع أن تجريد الفؤاد عن كل المراد لا يراد به إلا الإعراض عن كل مراد سوى الحق تعالى وحده وهذا هو مطلب الأولياء الكاملين الذين أرادوا الحق تعالى لا سواء . فالأصل في طلب الولاية إذن هو طلب الحق ولا سواء والصوفية لا مطلوب لهم ولا مقصود إلا الحق تعالى وحده ، فلأجل تحقيق بغيتهم فلا مناص لهم إلا الإعراض عن السوى أو الغير ، ليتسنى لهم أن يحفظوا بولاية الله تعالى وبالتالي فضل المعرفة به ، ولن يتأتى لهم هذا إلا بطرد حب الدنيا من سويداء القلب ، لأن تشبته راجع في الأصل لحب الدنيا ، ولهذا فلن يطمئن القلب طالما فيه حب الدنيا ^(٢) .

ولن يتأتى هذا كله للولى إلا إذا كان متبعاً للأمر والنهى الشرعيين حريصاً عليهما كل الحرص وإنما يحصل هذا بالطاعة ، لكنها ليست كما يظن الجاهل في مجرد الصلاة والصيام ، بل في الموافقة للشرع بامتنال الأمر واجتناب النهى ، فهذا هو الأصل والقاعدة الكلية ^(٣) وتأسيساً على تلك القاعدة فإن سعى الولى أو طلبه المعرفة بالله لا يسوغ له قط أن يهمل في أداء واجبات الشريعة بدعوى طلب الحقيقة . ولهذا كان من ألزم أوصاف الولى الكامل في ولايته حفظ الشريعة في كل أحواله مع الله لأنها أساس الطريقة ، وليس أدل على ذلك من قوله :

- جاءت رسالة من الحبيب أن أحسن العمل وهذه هي الشريعة
- وقدم الحب من قلبك وتجنب الفضول وتلك هي الطريقة .

(١) الميهنى : المصدر السابق ص ٣٥٢ .

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٥٤ .

(٣) ابن الجوزى : صيد الخاطر ص ١٨٦ .

وعلى هذا يمكن القول أن الشريعة والقيام بواجباتها على الوجه
الآثم هي باب الولاية الأصلية . وإذا لم يكن الولي مداوماً على حفظها ،
فلن يكون بالتالى مستحقاً لولاية الله ، لأن من يرد الكمال فى العبودية
ليكون ولياً لله ، فعليه القيام بما شرعه الله ، وما جاء به خاتم النبيين
وإمام المرسلين ^(١) .

وينبنى على هذا أن يكون من أوصاف الولي الكامل فى ولايته
استواء ظاهره وباطنه فى ولايته لله تعالى . ولا بد أن يكون هذا شأنه ،
ليستحق معرفته تعالى التى هى ولايته لعبده . ولكى يكون الولي كذلك ،
فلا بد أن يكون باطنه مثل ظاهره ، بل إن باطنه هو الأصل الذى ينبغى
إفراغه من كل ما سوى الحق تعالى ، فإذا كان كذلك سيكون حينئذ كله -
الولي - وعاءاً لمعرفة الحق ومحللاً لأنواره ، ولأجل هذا فلا ينبغى للولي
ألا يتعلق بشيء لا فى الظاهر ولا فى الباطن ، ليصبح مقرباً لله أو
بالأحرى ولياً لله حقيقة . وليس أدل على هذا مما يروى عن أبى سعيد أنه
أرسل رسالة لأبى القاسم القشيري معاصره يقول له لقد سمعت أنك
تتصرف فى الأوقات ، فلما أجابه القشيري بأن الأوقات فى يده وليست فى
قلبه ، حينئذ كان جواب أبى سعيد له رداً عليه بل ينبغى أن يكون ما فى
يدك مثل ما فى قلبك ^(٢) .

ومن كمال أوصاف الولي العارف أن يكون راضياً فى كل أحواله

(١) البنائى : مدارج السلوك - وبهامشه كتاب عقد الدرر واللائكى فى بيان فضيلة
الفقر والفقراء وفضيلة السؤال لنجل المؤلف - تصحيح أحمد بن الحاج
الرباطى مطبعة الجمالية - القاهرة - الطبعة الأولى ١٣٣٠ هـ ص ١٢ .

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٤٧ .

مع الله فلا يضيق في وقت الشدة ، تماماً كما هو حاله وقت الرخاء . إذ الحق تعالى هو الذي يصدفه في الحالين معاً . أعنى حال الشدة وحال الرخاء . ومادام هذا هو شأن الحق تعالى لا العبد ، فأحرى لمن يرغب في ولايته بأعلى درجة للكمال أن يقبل عليه في كل أحواله ، فيرضى بكل ما يفعله الله به تعالى ، ففي ذلك ما يدل على ولايته ، بل مما يزيد في درجة ولايته ، ولهذا كان الولي الصادق عند أبي سعيد هو الذي يرضى بكل ما يفعله الحق تعالى حتى يرضى الحق بكل ما يفعله ^(١) . ولعل هذا هو مراد النفري لما قال في مخاطبة من مخاطباته من صفة الولي لا عجب ولا طلب ، كيف يعجب وهو يرى الله ، وكيف يطلب وهو يرى الله ^(٢)

والثبات عند نزول البلاء والتسليم بالقضاء والقدر من أوصاف الأولياء العارفين كذلك ، لأن نعم الله تعالى لما كانت تستوجب من الإنسان الشكر في كل آن لأنها لا تعد ولا تحصى لقوله تعالى وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ^(٣) . فلهذا يستوجب الأمر من العبد الكامل في ولايته لله ألا يجزع في حالة نزول البلاء ، وهذا هو شأن الكمل من أولياء الله العارفين بأمر القضاء والقدر على الحقيقة . ولعل هذا هو ما يتبدى في أفعال أبي سعيد طلباً لكمال ولايته لله ، فقد ذكر جامع أسرارهم أن ولداً من أولاد أبي سعيد توفي صغيراً وكان يحبه كثيراً ، فحمله الشيخ بنفسه إلى المقبرة ، ووضع يده في القبر ، ولما خرج انهمر الدمع من عينيه فقال حينئذ :

(١) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٢٧ .

(٢) النفري : المخاطبات - مخاطبة رقم ٥١ ص ٢٠٤ .

(٣) سورة إبراهيم : الآية ٣٤ .

ينبغي أن نرى الشر ونتخيله خيراً وإن نتجرع السم ونتخيله شهيداً

ثم حدث وأن توفي بعده ابن آخر لأبي سعيد بعد مدة ليست طويلة ، فكان أن قال لقد طلب منا أهل الجنة تذكراً فأرسلنا لهم نفحتين من عطرنا حتى نصل ^(١) ولاشك أن صنيع أبي سعيد يرتد هنا إلى رسوخ إيمانه بقضاء الله ، بل وصبره على بلائه ، وهذا هو شأن الكمل من أولياء الله حقاً ، إذ الولي هو كما يقول البسطامي الصابر تحت الأمر والنهي وقضاء الله ^(٢) . وإذا كان ذلك شأن - الولي الكامل - فإن الصبر أعلى منازل ، وهذا لا يحدث إلا بالصبر تحت جريان قضاء الله وأفعاله وسائر الشدائد والبلايا ، وأدناها الصبر على ما وعد به من الرزق ^(٣) . ومن ثم كان مدح الحق تعالى لمن كان هذا صفته لقوله تعالى : "ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين" ^(٤) .

فالرضا إذا بمر القضاء يفضى إلى الصبر عند نزول البلاء ولذلك كان من أهم أوصاف الولي الكامل أن يكون راضياً وصابراً في كل أحواله مع الله تعالى ، وما لم يكن كذلك لم يكن بالتالي مستحقاً لولايته تعالى ولهذا كان الرضا أعلى من الصبر درجة لأن من رضى صبر ولا عكس ^(٥) .

-
- (١) الميهني : أسرار التوحيد ص ٢٢١ .
 (٢) الهجویری : كشف المحجوب ج ٢ ص ٢٣٤ .
 (٣) الجیلانی : فتوح الغیب طبعة مصطفى البابي الحلبي - الطبعة الثانية ١٩٧٣ ص ٧٤ .
 (٤) سورة محمد : الآية ٣١ .
 (٥) الصفوري (عبدالرحمن) : نزهة المجالس ومنتخب النفائس ج ١ ص ٩٠ .

فإذا حصل من الولي هذا الضرب من الرضا فصار راضياً بمقدور الله صابراً على ما نزل به استحق بهذا ولايته تعالى بل المعرفة بالله ؛ لأن ولايته لعبده الذي تولاه بالطاعة والصبر هي المعرفة عنه وبه ، وحينئذ فقد حق لأبي سعيد أن يؤكد أنه لم يظهر على أحد حالة شريفة منيفة إلا وأصلها الصبر تحت الأمر والرضا والتسليم بقضاء الله وأحكامه^(١) ، ولهذا فالعارف بالله على الحقيقة هو من عرف حقيقة الرضا بالقضاء والقدر على هذا النحو ، حينئذ لايقول بلسان الحال لو كان كذا بل يثبت للأقدار ثبوت الجبل لعواصف الرياح^(٢) ولعل من أخص أوصاف الأولياء العارفين دوام الإذعان التام لله تعالى وحده ، والإقرار الكامل بالعبودية لله أيضاً ، والإعراض عن توهم الضر والنفع من أحد سواء ، ومن كان دأبه ودينه كذلك فلا عبودية عنده لغير الله ، وتلك هي على الحقيقة حقيقة الإسلام أصلاً فيما يرى أبو سعيد ، إذ الإسلام هو الاستسلام لأحكام الأزل^(٣) ولن يتأتى للإنسان أن يكون على هذا الوصف في إسلامه لله إلا إذا كان مخلصاً تمام الإخلاص في عبوديته لله تعالى ، أو بالأحرى في إسلامه ، إذ لما كان كذلك في إسلامه صح بالتالي استسلامه لأحكام الله في الأزل وحققت بالتالي عبوديته لله بقلبه وقالبه ، ومن ثم كان الإخلاص ضرورة من ضروريات الولي في حاله مع الله ظاهراً وباطناً ، بل هو على الحقيقة صفة كل عمل ديني أريد به وجه الله وحده ؛ لأن حقيقته - الإخلاص - هو حقيقة الإسلام ، إذ الأخير هو الاستسلام

(١) الميهني : أسرار التوحيد ص ٣٢٢ .

(٢) ابن الجوزي : صيد الخاطر ص ٢٨٢ .

(٣) الميهني : أسرار التوحيد ص ٣٢٣ .

والإذعان الكامل لله وحده ^(١) ومن هذا الوجه الأخير بالذات فلن يتأتى للولى أن يكون بهذا الوصف مالم يقتصر فى كل أحواله بالإخلاص ، بل لابد له من ذلك ، ولهذا صار الإخلاص عدة الولى ووصفه عن أبى سعيد أنه لا يطمع إلا فى مولاه ، ولا يرغب فى سواه ، وفيما عداه فلن يكون للإخلاص من معنى إلا الطمع على حد قوله ^(٢) .

وإشارة أبى سعيد هنا إلى حقيقة العبادة الكاملة لله ، والتى تطلب وجهه تعالى دون طمع فى ثواب أو خوف من عقاب ولن يكون هذا هو وصفها - العبادة - إلا بالإخلاص ، ولأجل هذا لزم -الولى- له الإخلاص فى كل عمل من الأعمال ^(٣) ولا غرو فى ذلك فجل الأعمال عمدتها الإخلاص وعلى الأخير بالذات يتوقف صلاحها وفسادها ^(٤) .

وكمال الخلق من أهم أوصاف الأولياء العارفين بالله ، بل إن جماع الخلق كله هو فى التواضع ، فهو أحسن لباس يلبسه العبد الولى الكامل فى ولايته لله تعالى . ولهذا فمن كان ولياً لله حقاً ، لزم أن يكون هذا وصفه ، إذ لا يجوز له أن يكون موصوفاً بالكبر والغرور والتعظيم ،

(١) التحفة العراقية فى الأعمال القلبية ص ٤١ .

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٥ .

(٣) المحاسبى : الوصايا تحقيق عبد القادر عطا - دار الكتب العلمية - بيروت ١٩٨٦ ص ٢٥٩ .

(٤) الشوكانى : قطر الولى - تحقيق الدكتور إبراهيم هلال دار النهضة العربية - القاهرة - بدون تاريخ ص ٤٥٦ .

لأن العظمة صفة لله وحده ، وكل من ينزل الله في هذا الوصف ، أو يساوى نفسه ، فإن الله يقهره ^(١) لأن الله وحده هو الموصوف وحده بالعظمة والكبرياء ، وهو الأمر الذى يدل عليه الحديث القدسى " لى العظمة والكبرياء والقدر سرى من نازعنى فى واحد منهمز كبيتته فى النار ^(٢) ، ولأجل هذا فقد حق على الولى العارف بربه ، أن يكون موصوفاً بالتواضع مع الحق والخلق فى أن واحد لمعرفته بربه على النحو الذى لم يعرفه غيره من الخلق .

وختام أوصاف الأولياء العارفين فراغ قلوبهم لمحبة الحق تعالى وحده ، والإعراض عن كل محبة كانتا ما كان شأنها وشأن موضوعها ، ولأجل هذا فهم - الأولياء - يعرضون عن كل صور الحب الدنيوى نعى محبة المخلوقين ؛ لأن قلوبهم ومبانيهم لا تتسع إلا لمحبة الخالق ولا أحد سواه . وإذا كان هذا هو شأن محبة الأولياء العارفين ، فلأنهم يوقنون تمام الإيقان بأن الدنيا بكل ما فيها فانية ، وهكذا فكل محبة موضوعها غير الله تعالى فمالها كذلك إلى الفناء . ومن ثم فقلوبهم لا تتجذب إلا لله تعالى وحده ، ولا تتعلق إلا به ، ففى محبته السعادة التى مابعد لها سعادة ، إذ المرء يسعد حينما يشتغل قلبه بالحب ^(٣) ، ولهذا كان العشق شبكة الحق

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٣٦ .

(٢) المدنى (محمد) : الإتحافات السنية فى الأحاديث القدسية ص ٨٤ .

(٣) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٣٢ .

على حد قول أبي سعيد (١) .

بيد أن المحبة لا تكون بكمالها ولا تحصل السعادة كذلك بتمامها إلا بفناء الولي العارف في محبته لله تعالى . ولهذا كان من لوازم الحب الصوفي ، ضرورة فناء الولي عن نفسه وعن كل ما سوى ، ففيه - الفناء - دوام الحضور بالله والبقاء به وحده . وما لم يكن الصوفي فانياً فلا كمال لمحبته وعلى هذا فلا كمال لولايته وحينئذ فلا معرفة له ولا شهود للحقيقة الإلهية بكمال صفاتها وأسمائها . ولهذا فقد لزم الفناء للولي ليتحقق بأعلى درجات الولاية من ناحية ، وليحظى بأعلى درجات العرفان من ناحية أخرى . وبالتالي تتوثق أيضاً علاقة الولاية بالفناء في مذهب أبي سعيد ، الأمر الذي يلزم معه الإبانة عن أمر هذه العلاقة بين الولاية والفناء من ناحية والمعرفة والفناء من ناحية أخرى . وهذا هو موضوع الفصل الثالث والأخير من هذا البحث .

(١) الميهني : نفس المصدر ص ٣٥٢ - تجدر الإشارة إلى أن هناك أشعاراً عديدة تتعلق بالمحبة والعشق على وجه التحديد . ولكن هذه الأمعار التي جرت على لسان أبي سعيد لم تكن من نظمه كما أثبت جامع أسرار محمد ابن المنور بلهي لشيوخ عصره ، وإن لم ينسبها إلى أصحابها . انظر ص ٣٥٥ ، ٣٧٥ ، ٣٨١ ، ٣٨٤ . وينبغي الإشارة إلى أن استعمال أبي سعيد للفظ العشق للدلالة على محبة الله لا يوافق النصوص القرآنية لأن العشق مجاوزة المحبة ، وهو مما لا يليق بالذات الإلهية كما ذكر الهجویری معاصره - انظر كشف المحجوب الجزء الثاني ٥٥٣ وما بعدها .

الفصل الثالث

المعرفة والفناء

تمهيد :

إذا كنا فصلنا القول في الفصل السابق في بيان العلاقة الوثيقة بين المعرفة والولاية عند أبي سعيد ، فسنحاول في هذا الفصل - أيضاً - بيان العلاقة بين المعرفة والفناء من ناحية أخرى . وإذا فعلنا هذا فلأن الفناء بالذات يمثل ملمحاً من أهم ملامح تصوفه ، من حيث ارتباطه بتمامية المعرفة من ناحية ؛ ولأنه يمثل في ذات الوقت أعلى مراتب الولاية من ناحية أخرى ، بل يمكن القول أن هذه المسائل الثلاث تترابط عند أبي سعيد ارتباطاً وثيقاً ، بشكل يصعب معه النظر إليها كدوائر منفصلة بعضها عن البعض الآخر بل قد لا نجانب الصواب إذ قلنا إن الطريق إلى الله عند أبي سعيد بن أبي الخير من بدايته إلى نهايته لا ينفك عن الفناء وإن تفاوتت درجاته بطبيعة الحال وبحيث تكون أعلى مراتب الكمال الصوفى عنده ، وهى الولاية مرهونة بكمال المعرفة من ناحية وبلوغ أعلى درجات الفناء من ناحية أخرى .

ولنتساءل الآن بأى معنى يصبح الفناء ضرورة لكمال المعرفة والولاية معاً عند أبي سعيد ؟ وثمة سؤال يلزم عن سابقه مؤداه وإلى أى وجهة تتجه المعرفة فى تلازمها مع الفناء فى مذهبه الصوفى ؟ وقبل أن نقدم جواباً عن هذين السؤالين يحسن أن نؤكد بداية على حقيقة مهمة مؤداها أن أبا سعيد ليس وحده هو القائل بالفناء من بين صوفية الإسلام ، إذ الفناء عند جلهم هو أوج الحياة الباطنية وأشدّها تعقيداً ، حتى يمكن القول فعلاً أن بقية الأحوال والمنازل الروحية عندهم هى بمثابة تمهيد لتلك

الحالة الباطنة أو الظاهرة - إن جاز التعبير عند الصوفية^(١)

أولاً : تلازم المعرفة والفناء عند أبي سعيد بن أبي الخير:

يمكن القول أن كل ما يقوم به الصوفى من مجاهدات وما يترقى فيه من مقامات ، وما يعترّيه من أحوال ومكاشفات ، إنما يتحقق فى أعلى مراتبه فى لحظة من لحظات تلك الحالة المسماة بحال الفناء ، ففيها وبها وعنّها يصل الولى إلى أعلى درجات المعرفة بالله . ولهذا كان الفناء فى مذهب الصوفية هو أساس الطريق ، وبه يتوصل إلى مقام التحقيق^(٢) فالفناء إذاً يعنى خاتمة المجهود الصوفى فى أعلى درجاته ؛ لأنه يمثل النقطة التى يتحدد بها كمال الوصول إلى المعرفة والشهود ، من حيث إن الوصول إلى عتبة الفناء عند الصوفية هو الوصول إلى قرب الحق تعالى ، ومن ثم المعرفة به والاختصاص بالعلوم الدينية والوصول إلى بحار الأنوار^(٣) وربما ينكشف الغطاء عن وثاقة العلاقة بين المعرفة والفناء ، إذا تبينا أن كمال المعرفة فى أعلى درجاتها يظل مشروطاً بحال الفناء ولا بد من ذلك عند أغلب الصوفية . فلا يتهيأ للصوفى أن يظفر بشئ منها - المعرفة - إلا إذا كان بمشهد الحق ولا يتحقق هذا الأمر بتماميته

(١) بلا سيوس (أسين) : ابن عربى حياته ومذهبه ترجمة وتقديم الدكتور

عبدالرحمن بدوى . مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٦٤ ص ٢٢٣ .

(٢) أبو المواهب الشاذلى (جمال الدين) : قوائين الإشراق إلى الصوفية فى كافة

الآفاق - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة ١٩٦١ ، القانون الثانى عشر ص

٦٠ .

(٣) الجيلانى : فتوح الغيب طبعة مصطفى البابى الحلبي - القاهرة ، الطبعة

الثانية ١٩٧٣ ص ١٣٩ .

أو بالأحرى لا يكون فى أعلى درجاته بحسب لوازم مذهبهم إلا إذا بدا الشاهد وبنى عن الشواهد ، وذهبت الحواس واضمحلت الإحساس ^(١) .

فإذا أضفنا إلى هذا أن الولاية وهى أعلى مرتبة يبلغها الصوفى أو لنقل المؤمن الكامل فى إيمانه ، وجدنا أن الأمر يتحقق بإطلاق عند الصوفية إذ تلازم مع هذه الولاية المعرفة بالله ، لكن هذه المعرفة التى تلازم الولاية عند الصوفية هى التى تحصل بالفناء ضرورة . ولهذا كان الفناء عندهم - الصوفية - هو المنى والمبتغى والمرد الذى ينتهى إليه مسير الأولياء ، بل إنه الاستقامة التى طلبها من تقدم من الأولياء والسابقين ^(٢) .

فإذا اتجهنا صوب أبى سعيد لنحدد مفهوم الفناء عنده فى تلازمه مع المعرفة تارة ومع الولاية تارة أخرى ، وجدناه يجعل التصوف فى بدايته ونهايته لا ينفك عن الفناء بصفة خاصة فالتصوف سفر روحى مؤداه انعدام الشعور بالفردانية والامتلاء الكامل بالحضرة الإلهية ، وهو الأمر الذى يحققه الصوفى فى شهوده للحق فى حال الفناء ولا بد من ذلك ، وأية هذا أن التصوف عنده اسم واقع ، فإذا تم فهو الله على حد قوله ^(٣) ودلالة تعريف أبى سعيد تتجلى فى أن التصوف عنده تحقيق لغاية واحدة بالنسبة للصوفى الكامل ، هى شهود الوحدة الإلهية فى الوجود - فذلك هو

(١) الكلاباذى : التعرف بمذهب أهل التصوف - تحقيق محمود أمين النواوى

مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة الطبعة الثانية ١٩٨٠ ص ١٦٢ .

(٢) الجيلانى : فتوح الغيب ص ١٥ .

(٣) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢٣ .

هدفه أو بالأحرى هو غاية ما يأمله . ولهذا فكل عقبة من عقبات الطريق يقطعها الصوفى إنما يرمى من خلالها الوصول إلى تلك الغاية ، ولأجل هذا فكل قواه الظاهرة والباطنة موجهة نحو هذه الغاية من أول خطوة يخطوها فى الطريق وحتى النهاية . وآية هذا أن التصوف عند أبى سعيد ابن أبى الخير يرمى إلى شينين أولهما - كما يقول - أن ينظر المرء فى ناحية واحدة وثانيهما أن يحيا بطريقة واحدة ^(١) .

وبدهى أن عبارة أبى سعيد تلفت الانتباه إلى حقيقة مهمة هى توكيده على توظيف كل طاقات الصوفى فى كل لحظاته صوب موضوع واحد لايفارقه . وبدهى أيضا أن الموضوع هنا هو الحق تعالى وحده ، فهو عند أبى سعيد كما هو عند كل الصوفية والكمل من المؤمنين أشرف موضوع من حيثية المعرفة ، وهو كذلك بطبيعة الحال من حيثية وجوده بوصفه علة الوجود بأسرها . ولأجل هذا فغاية ما يأمله الصوفى أن يظفر بمعرفته شهوداً أو مكاشفة لأن كل معرفة بموجود سواء لا تشفى غليله ، ولا تروى ظمأه ، فكل ما سوى الله عند أبى سعيد لا حقيقة له على حد قوله ^(٢) ويفصح أبو سعيد عن أهمية الفناء فى مذهبه من هذه حيثية نعى بوصفه خاتمة الجهود التى تحقق له كمال الولاية والعرفان . فنراه يجعل كل علم وكل معرفة يسعى إليها الإنسان مرهونة بإدراك هذه الحقيقة . وهى أن كل موجود فيما سوى الله فمآله إلى الفناء والعدم ، وأن البقاء للوجود الإلهى وحده ، ومادام الأمر كذلك فقد حق الفناء عن سواء والبقاء به ومعرفة الأمر على هذا النحو عند أبى سعيد هى مطالب الكمل من

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢١ .

(٢) الميهنى : المصدر السابق ص ٢٣٠ .

الأولياء ، وحينئذ فقد حق أن يتوجه الولي الكامل في ولايته ليعرف الله من هذا الوجه دون سواء ، ولا يتأتى هذا إلا من خلال حال الفناء فهو وسيلته لينعم بغايته ، وحينئذ يحق القول أن علم الدنيا والآخرة ^(١) - كما يقول أبو سعيد - قد تضمن في هذه الكلمات وهي قوله تعالى : "إنا لله وإنا إليه راجعون" ^(٢) .

وعلى ضوء ما قاله أبو سعيد يصبح الفناء عنده هو النقطة التي يتكشف فيها للصوفي أعلى درجة للمعرفة ، ففيها يشهد حقيقة الوجود بأسره ، ويوقن أن نهاية كل موجود سوى الله هي الفناء والعدمية ، وإن البقاء هو لوجود الله تعالى وحده . ولهذا تتحقق له حينئذ أعلى لحظات المعرفة والسعادة في أن واحد . وليس أدل على ما نذهب إليه من أن أبا سعيد بن أبي الخير لما سئل عن معنى قوله تعالى : "ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق" ^(٣) كان جوابه لسائله إن هذه الآية الكريمة صحيحة من حيث انطباقها على أحوال الصوفية ، فذلك عندهم هو المقام الأخير الذي يظهر لهم من كل هذه الجهود والعبادات والترحال والإقامة والآلام والامتهان والتحقير والمذلة التي يمرون بها على حد قوله !!! ^(٤) وحاصل قول أبي سعيد يجعل الفناء إذن وكما يتبدى في عباراته هو الحالة التي ينعم الصوفي فيها بالراحة والطمأنينة بعد سلسلة من الآلام التي يقاسيها في كل خطوة يخطوها إلى الله وصولاً إلى غايته وهي شهود الوجود على

(١) الميهني : أسرار التوحيد ص ٣٨٨ .

(٢) سورة البقرة : الآية ١٥٦ .

(٣) سورة الأنعام : الآية ٦٢ .

(٤) الميهني : أسرار التوحيد ص ٥١ .

حقيقتة . وهى درجة رفيعة لا يحققها إلا الولى الذى بلغ فى الولاية مبلغاً
 فعرف من خلالها الله على النحو الأتم . وحينئذ فلا ضير فى سبيل هذه
 الغاية أن يقاسى هذا الولى الألم والمشقة لأنه فى خاتمة المطاف سيجد
 عوضاً عنها الراحة والسعادة حين يعرف فى حال فنائه ما كان يسعى
 إليه . ففى الفناء إذا الراحة التى ينشدها الصوفى وتلك بدورها لازمة عن
 البقاء ، من حيث أن الفناء والبقاء معاً لا ينفك أحدهما عن الآخر . ومن ثم
 فليس بدعاً أن يكون التصوف -والحال هكذا- ضرباً من الشقاء والسعادة
 والألم واللذة والتعب والراحة . وحق القول فى الآن نفسه أن يكون
 التصوف فعلاً كذلك كما يحده أبو سعيد بن أبى الخير فهو فى مذهبه عز
 فى ذل وغنى فى فقر وسيادة فى عبودية وشبع فى جوع وحرية فى
 عبودية ، وحياة فى موت وحلاوة فى مرارة ، وكل من يسير فى هذا
 الطريق ولا يسير على هذه الصفة يزداد حيرة كل يوم على حد قول أبى
 سعيد (١) .

فالفناء إذا هو الراحة التى يجد فيها الصوفى أو الولى الكامل
 راحته ومنتهى سعادته بعد طول عناء ومزيد شقاء .. وليس غريباً أن
 يجمع الطريق فى طياته الصفة ونقيضها فى آن واحد فكما يكون الفناء
 والبقاء ولا بد من ذلك ، فكذلك تكون الحرية والعبودية فى آن واحد ،
 ويكون الألم واللذة فى آن واحد أيضاً فذلك مما يجوزه المذهب الصوفى
 وسنكشف عن بعض هذه الدلالات فى موضعه من هذا الفصل . وهى
 دلالات تجعل للفناء عند الصوفية وعند أبى سعيد بن أبى الخير خاصة

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢١ .

مكانة كبيرة ، وإن اتفق جلهم على أنه مطلب للأولياء والأكمل من العارفين فلأنه الراحة الكبرى والجنة العالية ^(١) . وبدهى أن الفناء بوصفه الراحة الكبرى عند الصوفية ينصرف إلى أن مرادهم الأوحد هو معرفة الله بكمال صفاته في الدار الدنيا انتظاراً لكمال رؤيته تعالى وشهوده استحقاقاً لولايتهم الكاملة في الدار الآخرة ، وإن كان الأمر ليس مشروطاً في رأينا بالفناء بحسب لوازم المذهب الصوفي وسنعود إلى تلك النقطة في حينها في موضعه من هذا الفصل .

ومن المهم وقبل أن نكشف عن مضامين الفناء في مذهب أبى سعيد بن أبى الخير أن نؤكد على حقيقة مهمة مؤداها أن الفناء عنده ليس غاية في حد ذاته . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فليس الفناء كذلك حالة سلبية ترمى إلى إماتة الذات وانعدامها بالكلية كما هو الحال في النرفانا أو تعاليم القيدانتا الهندية ^(٢) . وإنما هو حالة شعورية تتضمن نفى الشعور بالوجود الذاتى بغية شهود الوجود الإلهى . وحينئذ فالفناء وسيلة للمعرفة أو هو بالأحرى ضرورة لكمالها في مذهب أبى سعيد وأمثاله من صوفية الإسلام . وحينئذ يتحدد الفارق بين المراد بالفناء عند الصوفية المسلمين مقارنة بغيرهم من الصوفية الآخرين ، إذ التصوف حظ مشترك بين كل الديانات ، ومع هذا فالاختلاف بين صوفى وآخر راجع أساساً إلى تفسير التجربة ذاتها المتأثرة بالحضارة التى ينتمى إليها كل واحد منهم ^(٣)

(١) الجيلانى : فتوح الغيب ص ١٢١ .

(٢) انظر نيكلسون فى التصوف الإسلامى وتاريخه ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفى ص ١٣ ، ص ٢٧ ، ص ٨٢ .

(٣) التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٣ وما بعدها وانظر أيضاً - اميل بوترو : العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ص ٢٤٤ وما بعدها .

وتأسيساً على هذا فالصوفى المسلم وإن لزمه الفناء فلكى يعرف الألوهية فيتحدد مقامه بالنسبة للوجود الإلهى وحينئذ فالفناء عنده تأكيد لوجود الله وحده وارتباط به تعالى ولا أكثر من ذلك . وسفر الصوفى ومقاساته فى الطريق إلى الله إنما ينشد منه البداية تحقيق هذه الغاية . وتلك بدورها لا تتحقق إلا بالفناء بكليته . لكنه فناء صفات الوجود الإنسانى الزائل لا فناء العين ذاته ، إذ لا يجوز فناء الأجزاء الطينية وانقطاعها ^(١) . وعلى هذا فقد أخطأ من يظن أن الفناء فقدان الذات وانعدام الشخص ، وكذلك فقد أخطأ من فهم البقاء فى تلازمه مع الفناء أن يلحق بقاء الحق بالعبد فهذا وذاك كلاهما محال ^(٢) .

وعلى ضوء هذا المحك يتحدد الأمر على حقيقته فيما يتعلق بالفناء عند أبى سعيد وكما شرحه معاصره الهجویری ، فمعرفة الألوهية وكمال صفاتها محال على الصوفى أن يظفر بها وهو محجوب مع صفات نفسه أو بالأحرى مع صفات وجوده الإنسانى الزائل . وإن فالأمر يستلزمه منه ليصل لغايته الانخلاع من أوصاف وجوده الزائل لا عين وجوده . وليس أدل على ما نذهب إليه فى مفهوم الفناء من هذه الحيثية عند أبى سعيد ابن أبى الخير من أنه إذا بقى للعبد ذرة من إثبات صفاته ، فقد دام عليه الحجاب ، ومن كان هذا حاله فلا يتأتى له شهود الألوهية على النحو الآتى ^(٣) .

(١) الهجویری : كشف المحجوب ج ٢ ص ٤٨٣ .

(٢) الهجویری : نفس المصدر ج ٢ ص ٤٨٢ .

(٣) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢٤ .

ولما كان الصوفى الحق أو بالأحرى الولى الكامل لا يبتغى إلا هذه الغاية ، فقد حق له أن يتهيا لها بأعداد قلبه الإنسانى بكليته لهذه المعرفة . ولا يتأتى تحقيق هذا إلا بنفى الغير والسوى من القلب من ناحية ، ونفى أو إعدام شعوره بصفات وجوده الذاتى من ناحية أخرى ، فإذا أتم هذه العملية على وجه الكمال فقد حاز المعرفة بالله وعنه وبنفس الكمال وكل هذا بمقدار إسقاط كل هذه الأمور مجتمعة ولا بد من ذلك . وهو الأمر الذى يؤكد قول أبى سعيد " ... إذا أردت أن يصير الحق فى قلبك موجوداً فطهر قلبك عن غيره ، فإن الملك لا يدخل بيتاً فيه الخرابات والأقمشة ، وإنما يدخل بيتاً فارغاً ليس فيه إلا هو ولا تكون أنت معه ... " (١) وإطلالة على قول أبى سعيد نغنى بصفة خاصة الشطر الأخير منه ، يكشف لنا عن حقيقة الفناء كضرورة للمعرفة لا كغاية فى حد ذاته عند أبى سعيد فالوصول إلى المعرفة بالله مرهون بفراغ الولى بكليته من حيث القلب والقالب معاً ، وهو الأمر الذى لا بد فيه من الفناء عن الغير والسوى فمن المحال أن يتحقق العرفان بغير ذلك .

فالشعور إذا بالنسبة للولى الكامل بأن ثمة موجودين وجوده بصفاته - العبد - ووجود الحق بكمال صفاته من شأنه أن يقف عقبة كؤود فى طريقه لمعرفة الألوهية فى مفهوم أبى سعيد . ولذلك يتكفل الفناء بحل هذه الثانية ، فيكون إعداماً أو نفياً للشعور بالأول ليحصل العرفان والبقاء بالثانى . ومن ثم فالفناء يتكفل بمحو شعور الولى بالوجود الأول وإثبات الوجود الثانى ، أو بالأحرى انتفاء الشعور بالوجود الزائل

(١) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٣١ .

ليَتَسَنَّى معرفة وإدراك الوجود الباقي وهو الحق تعالى وحده . ومالم يتحقق الولي بذلك منذ بدايته لم تكن نهايته ، فمن كانت بدايته أتم كانت نهايته أتم على حد قول الصوفية (١) .

ومن المهم أن نذكر وقبل أن ندخل في التفاصيل أن الفناء ليس كسبا للعبد ولا هو بمحض اختيار الولي في مفهوم أبي سعيد . وإنما هو هبة من الحق تعالى لبعض عباده أو هو بالأحرى -وكما يقول أبو سعيد ابن أبي الخير- جذبة من جذبات الحق تعالى لبعض أوليائه ، وفيها يشرف هذا الولي على معاينة الذات الإلهية ، وحينئذ يصير العلم عيناً والعين كشفاً والكشف شهوداً والشهود وجوداً (٢) .

فظاهر إذاً من قول أبي سعيد الطابع الوهبي للفناء من حيث هو مردود للمنة الإلهية أو الفضل الإلهي لا لجهد الولي وطول مقاساته مهماً كان شأنها . وليس هذا هو المهم عند أبي سعيد بل المهم هو توكيده على أن هذا الجذبة هي سبب الفناء وعلته لا كسب الولي وإرادته . وإذا كان هذا هو شأنها ، ففعلها في الولاية الشهود وفي الشهود توكيده للوجود الإلهي ذاته .

بيد أن مثل هذا الشهود الحاصل للولي في حال فنائه بفعل الله لا بفعل نفسه يند عن الوصف من ناحية ويعز على غير الصوفية بالقطع إدراكه على نحو ما يقع للصوفية أنفسهم من ناحية أخرى . بل إن الولي الفاني نفسه لا يملك إلا القليل الذي يمكن أن ينطق به في حال فنائه ، لأن

(١) السهروردي البغدادي : عوارف المعارف ص ٥٣٢ .

(٢) الميهني : أسرار التوحيد ص ٣٢٥ .

الكلام محال في حق الولي الفاني نفسه إذ الكلام في حقه - على ما يقول أبو سعيد - صار خرساً والحياة موتاً وانقطعت العبارات وانقطعت الإشارات وانمحقت الخصومات وتم الفناء ، وصح البقاء ، وزال التعب والعناء ، وطاح الماء والطين ، وبقي من لم يزل كما يزل حين لا حين^(١) . وهو يقرر هذا المفهوم أو بالأحرى يستنبطه من قوله تعالى : " قل أرأيتم أن أصبح ماؤكم غوراً فمن يأتيكم بماء معين" ^(٢) ولعل نظرة فاحصة لما أورده لأبي سعيد ابن أبي الخير تكشف بل تؤكد على أن الفناء عنده ليس غاية في حد ذاته بل وسيلة ولا أكثر من ذلك . مادام الأصل فيه أن يستشعر فيه الولي حقيقة وجوده في لحظة فناءه ، فيدرك حقيقة وجود الله ، فيكون البقاء مع شهوده أولى وأحق من غيره . وعلى هذا فالبقاء لا بد منه مع الفناء وكل فناء لا يعقبه بقاء من هذه الحيثية لا يعول عليه على حد قول بعض الصوفية ^(٣) .

فالكمال الحقيقي إذا بالنسبة للصوفي هو انتفاء شعوره بإنسيته وإذا لزم الصوفي هذا الشعور ففيه بقاءه لا عدمه . الأمر الذي يعنى أن الفناء عند الصوفية وعند أبي سعيد لا يعنى أن وجود الصوفي قد انعدم من حيث قاله الترابي ، ولكن الذي انعدم فقط هو شعوره بأنه لا وجود له ولا لشيء مما يقع تحت إدراكه لاستغراقه وامتلائه بشهود الله وصفاته فقط بل ليس هذا فقط هو الكمال الصوفي وإنما الكمال في أعلى درجاته أن يوقن

(١) الميهمي : أسرار التوحيد ص ٣٢٥ .

(٢) سورة الملك : الآية ٣٠ .

(٣) ابن عربي : رسالة لا يعول عليه - ضمن الرسائل لابن عربي طبعة

مصورة عن طبعة حيدر اباد الدكن - الجزء الأول ص ٨ .

الولى العارف بذلك المعنى بحيث يعود كما كان حاله فى الأزل وقبـل أن يكون موجوداً بالفعل . ولعل هذا هو مراد بعضهم لما جعل كمال العارف من هذه الحيثية بالذات نعى أن يكون العبد كما كان حيث كان وقبـل أن يكون ^(١) .

ويمعن أبو سعيد فى التأكيد على ضرورة الفناء كشرط للمعرفة فى مذهبه فلا يكتفى بأن يجعل الصوفى يفتى عن شعوره بصفاته ووجوده فقط ، بل وعن كل رغائبه ومطالبه فالفناء عن كل شئ لازم للولى ليعرف الألوهية ولا بد من ذلك وآية هذا أن درويشاً وصل إلى ميهنة موطن أبى سعيد وقال له : لقد سافرت كثيراً وتحملت المشقة ولم أسترح ولم أجد الراحة قط فقال له الشيخ أبو سعيد : لا عجب فى ذلك ، فقد كنت تبحث فى هذا السفر عن رغائبك ، ولو أنك سافرت وتخلّيت عن وجودك لحظة لاسترحت واستراح الآخرون ، فوجود المرء سجنه فإذا خرج من هذا السجن استراح .. ^(٢) والأمر اللافت للنظر فى قول أبى سعيد يتبدى فى الشطر الأخير منه إذ هو من الأهمية بمكان من حيث دلالاته فى الكشف عن المكانة التى خلّعها أبو سعيد على الفناء فى مذهبه الصوفى بحيث شكّل الفناء قسّامات مذهب من البداية وحتى النهاية . وحسبنا أن نتأمل هذا الشطر الأخير لتبين كيف جعل أبو سعيد إثبات وجود الذات بمثابة سجن ينبغي الفرار منه أو قيد يستلزم الفكّ من أسره . وهذا القرار أو الانفكاك من أسر الوجود الإنسانى هو الذى جعله أبو سعيد فناء لا بد منه لشهود

(١) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٦٢ .

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٢٣٦ .

الالوهية من ناحية والشعور بالراحة التامة والسعادة الكاملة من ناحية أخرى . وبعبارة أدق فما لم يفن العبد أو الولي عن شهود وجوده وصفاته فلن يتأتى له شهود وجود الله تعالى بصفاته وكان مثل هذه المعرفة لا تتوارد مع الضدين في آن واحد بحسب عباراته . ولعل هذا هو الذي دعا أبو سعيد لأن يحاول جاهداً بين الحين والحين أن يجد شواهد من النصوص القرآنية أو الحديثية لتكون دعامة لمذهبه من الفناء حتى لو اضطره هذا إلى أن يتأول المعنى السابق من النص القرآني في قوله تعالى : " أفرايت من اتخذ إلهه هواه ^(١) ، فمن خلال هذه الآية الكريمة قال أبو سعيد لسائله: وطالما أنت تهتم بنفسك فلن تجد الراحة قط ، نفسك هي سجنك ، إن خرجت منها وقعت في راحة الأبد..."^(٢). بل إن أبا سعيد بن أبي الخير ليسرف كثيراً فيما جعله سنداً لمذهبه الغالي في الفناء ، فلم يكتف بما استتطقه من القرآن من آيات بل حاول أن يجد سنداً لمذهبه من الحديث القائل : "من عرف نفسه فقد عرف ربه"^(٣) فهو عنده تأكيد كالأيات السابقة لحال الفناء . فقد فهم من هذا الحديث عين ما فهمه من الآيات السابقة وغيرها وعليه فمن عرف نفسه على أنها عدم ، وأنه لا وجود لها ولصفاتهما بمعزل عن الحق ، فحينئذ حق له معرفة ربه على الوجه الأتم فمعرفة تناهي الوجود الإنساني وصفاته والفناء عنه ، هي الوسيلة لمعرفة الوجود الإلهي وشهوده ^(٤) .

(١) سورة الفرقان : الآية ٤٣ .

(٢) الميهني : أسرار التوحيد ص ٣٤٢ .

(٣) سبق الإشارة إلى هذا الحديث في الفصل الأول من هذه الدراسة .

(٤) الميهني : أسرار التوحيد ص ٣٤٦ .

بيد أن أبا سعيد ابن أبي الخير لم يكتف في تأكيد لمذهبه في الفناء بما وقف عليه من الآيات والحديث تأويلاً لا تفسيراً ، بل مضى إلى ما هو أكثر من هذا فجعل النبوة نفسها بوصفها وحياً تستلزم الفناء ، فلا بد للنبوة عنده من نفى البشرية فقد كان الرسول -صلى الله عليه وسلم- في الغار يقول دعنا هكذا في عجزنا وكان جبريل -عليه السلام- يقول له اقرأ فكان عليه الصلاة والسلام يقول ما أنا بقارئ ^(١) . ولكن أبا سعيد بن أبي الخير يعين كذلك في تأكيد حال الفناء ، فلا يجعله فقط هو المراد بالتصوف الحقيقي ولا بد من ذلك كما أشرنا من قبل وإنما يسرف ليجعله أيضاً علامة الولي الكامل أو بالأحرى حد الولي الكامل الحقيقي . وكأن الولي إذا لم يكن فانياً لم يكن بالتالي عارفاً ولا صوفياً ، مادامت الولاية والمعرفة هما قلب التصوف ولحمته وسداده في مذهبه الصوفي .

فإذا كان الفناء هو الذي يفرق الولي عن سواه بما يختصه الله به ، من مكاشفات وأنوار فإن الحاصل من أمر هذا الولي هو غيابه عن نفسه ، ومن ثم فلا يوصف بوصف ولا يذكر باسم لغيبته عن رسمه وذهوله عن اسمه . وآية هذا أن أبا سعيد سئل ذات مرة كيف يمكن رؤية الحق تعالى ، ولا يمكن رؤية الدرويش ؟ فقال جواباً للسائل عن ذلك لأن الحق تعالى باق والباقي يمكن رؤيته ، أما الدرويش فليس الأمر كذلك فهو فان والفاني لا يمكن رؤيته ^(٢) .

وقبل أن نغادر هذه النقطة عند أبي سعيد - تلازم المعرفة مع الفناء لا بد أن نسجل حقيقة مهمة في هذا الصدد . مؤداها أن الربط بين

(١) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٤٢ .

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٣٩ .

المعرفة والفناء عند الصوفية لا يمثل -في رأينا- ضرورة على الإطلاق ،
 وحين نقول ذلك فلأنا نأخذ بعين الاعتبار ضرورة تأسيس الحياة الروحية
 في الإسلام ، أو التصوف المشروع - من خلال الأصول الإسلامية قرآناً
 وسنة ولا بد من ذلك .

صحيح أن الفناء عند أغلب الصوفية ليس مراداً لذاته إلا لشهود
 الأحدية في الوجود ومن ثم فهو تأكيد للتوحيد من خلال هذا الشهود عند
 بعضهم كما قد يكون أيضاً تأكيداً للتوحيد الإرادي عند البعض الآخر ،
 وهو الأمر الذي يقره بعض الأئمة كابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) وابن القيم
 (ت ٧٥١هـ) لكن هذا كله لا يجعله - الفناء - ضرورة لحصول المعرفة
 أو الشهود كما يقول الصوفية . فبوسع الولي الكامل أن ينال المعرفة بالله
 وعن الله دونما حاجة للمرور بأحوال المحو والغيبة والسكر وما شاكلها
 حتى الذروة في حال الفناء المطلق وكما هو الحال عند الغلاة من الصوفية
 ولعل استقراء النصوص القرآنية والحديثية يعضد ما نقول ، نغنى أن
 معرفة الأولياء آتية للولي بقربه ومحبه لله ولا أكثر من ذلك ، وهي كذلك
 حاصلة للولي لكمال تقواه أساساً في كل أحواله مع الله ظاهراً وباطناً وآية
 ذلك قوله تعالى : " واتقوا الله ويعلمكم الله " (١) وقوله تعالى : " فوجدنا
 عبداً من عبادنا أتيناها رحمة من عندنا وعلما من لدنا علماً " (٢) وقوله
 تعالى " وجعلنا له نوراً يمشى به في الناس " (٣) وقوله تعالى ومن لم يجعل

(١) سورة البقرة : الآية ٢٨٢ .

(٢) سورة الكهف : الآيات ٦٤ ، ٦٥ .

(٣) سورة الأنعام : الآية ١٢٢ .

الله له نوراً فماله من نور (١) .

ليس هذا فحسب بل إن الحديث القدسي الذي هو أساس الولاية أو أصلها الأصل بعرض ما نقول فالمعرفة تكون للولي بموالاته وقربه لله وهي من قبل بحكم أدائه لما أوجبه الله أولاً ثم هي بعد ذلك بحكم ما تقرب به بعد ذلك من النوافل مما أحبه الله ثانياً ودون أن يستلزم فناء الولي فناء تاماً كما يقول الصوفية ليحصل على المعرفة . ومنطوق الحديث القدسي كاف للدلالة على هذا فالشطر الأخير منه كنت سمعه الشيخ الحديث (١) ، يؤكد على أن المعرفة حق للولي دون فناء عن النفس وعن السوى من ناحية ، ثم أن منطوقة أيضاً في شطره الأخير يثبت إنيّة العبد وذاتية المعبود وهو الحق تعالى من ناحية أخرى وإذا فلا فناء ضرورة ولا شيء من ذلك كما هو عند غلاة القائلين بحال الفناء من الصوفية .

وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فبوسع كل مؤمن أن يصل للولاية مادامت أمراً متاحاً لكل مؤمن ، ثم إن المعرفة الحاصلة عن تلك الدرجة الرفيعة ستكون نصيباً لهذا المؤمن ، الأمر الذي يعني كذلك أنه لا حاجة لأن يفنى ليتسنى له أن ينال تلك المعرفة وربما يزداد موقفنا وضوحاً إذا أضفنا إلى ذلك أن المعرفة التي تخص الأنبياء والأولياء عند ابن سينا تعطى للأولياء خاصة هذه المعرفة دون حاجة للمرور بحال الفناء ولوازمه وهو الأمر الذي لم يفعله أبو سعيد حين جعل الفناء لازماً من لوازم معرفة الأنبياء والأولياء معاً رغم الفارق بين المرتبتين .

(١) سورة النور : الآية ٤٠ .

(٢) انظر تحقيق الحديث في الفصل الثاني من هذه الدراسة .

ولعل الذى يعضد ما نقول أيضاً أن الإلهام الذى هو ضرب من المعرفة أو التعلم الربانى عند ابن سينا ليس مقروناً بالفناء على الإطلاق بل كل ما فيه أن النفس إذا خلصت من دنس الطبيعة وخلصت من علانقها تصبح أهلاً لهذا التعلم الربانى بطريق الإلهام بوصفه تنبيه النفس الكلى للنفس الجزئى الإنسانى على قدر صفاته وقبوله واستعداداته^(١) ولا نرى حاجة بنا فى هذا المقام لتفصيل هذه المعرفة الإشرافية بوجهيها عند ابن سينا ؛ لأن كل ما يعيننا هنا التوكيد على أنها فى الحالتين تتم بمعزل من الفناء عند ابن سينا وكما يلح عليه الصوفية وأبو سعيد ابن أبى الخير بطبيعة الحال بوصفه موضوع بحثنا .

وإذا كان ذلك كذلك فلنا أن نضيف أيضاً نقطة مهمة تتأسس على سابقتها وتؤكد أيضاً فهمنا السابق من أنه لا ضرورة بين المعرفة والفناء اللهم إلا عند الصوفية وليس أدل على ما نقول من أن ابن سينا لما تقابل مع أبى سعيد بن أبى الخير ، ولم يكن أحدهما قد رأى الآخر قبل هذا ، ولو أنه حدثت بينهما مكاتبات وعندما دخل أبو على من الباب التفت إليه وقال لقد جاء حكيم ، ولما رحل ابن سينا بعد ثلاثة أيام بعد ضيافة أبى سعيد سأل تلاميذه كيف وجدت الشيخ فقال إنه يرى كل ما أعرف ، وسأل

(١) ابن سينا : نصوص منشورة رسالة ضمن مجموعة نصوص أخرى قدم لها الدكتور حسن عاصى وعنوانها تحت اسم التفسير القرآنى واللغة الصوفية عند ابن سينا ص ١٩٥ - وقارن أيضاً هذا بما يتعلق بالعلم اللدنى الذى هو خاصية الأنبياء ص ١٩٨ من نفس المرجع - وراجع أيضاً الاتجاه الإشرافى فى فلسفة ابن سينا لزميلتنا الدكتورة مرفت عزت ص ٢٩٧ - ٣٠٦ وأيضاً من ص ٣٠٧ إلى ٣١٤ .

مريدو الشيخ قائلين كيف وجدت أبا على فقال إنه يعرف كل ما رأى ^(١) وهذا الأمر يعنى اعترافاً ضمناً من أبى سعيد بأن المعرفة التى حدثه ابن سينا عنها هى بعينها الأمر الذى عاينه أبو سعيد ، فإذا تبيننا أن المعرفة عند ابن سينا بوصفها إشراقية ليس من ضرورتها الفناء . أمكن القول بالتالى أن ابن سينا ليس صوفياً خالصاً ، وهو بحق الأمر الذى فطنت إليه الدكتورة مرفت عزت فى بحثها عن ابن سينا ^(٢) ويكفيها هذا لنتقل لتفصيل دلالة الفناء ومراميه عند أبى سعيد بوصفه موضوع البحث.

ومن الضروري وقبل أن نمضى فى الإبانة عن دلالات الفناء فى مذهب أبى سعيد بن أبى الخير أن تؤكد أيضاً على حقيقة مهمة ، المحننا إليها فى هذا الفصل ، مؤداها أن الفناء لا يأتى بجهد العبد ومشينته بل هو بفضل الله وجذبتة . وهو الأمر الذى يجعل الفناء بوصفه وهباً من الله للعبد يشارك الولاية والمعرفة كذلك فى هذه الخاصية . نعى من حيث أن الثلاثة معاً -عنده- الولاية والمعرفة والفناء -مردودة إلى عناية الله وجذبتة لعبده ، وآية ذلك أن أبا بكر الصابونى كان زميلاً للشيخ أبى سعيد بن أبى الخير فى المدرسة فى مرو ، ولما افترقا بعد الدراسة ، وعلم الصابونى بما وصل إليه حال أبى سعيد ذهب إليه يسأله : لقد كنا زميلين فى مدرسة واحدة ، وتعلمنا معاً ، فكيف وصلت إلى الله تعالى إلى هذه الدرجة العظيمة ، وبقيت أنا هكذا فى العلم فما سبب ذلك ؟

وقد أجاب أبو سعيد على السائل بقوله : هل تذكر اليوم الفلانى

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ٢٢٢ ٢٢٣.

(٢) عزت (الدكتورة مرفت) : الاتجاه الإشراقى فى فلسفة ابن سينا ص ٤٦.

الذي أُملي علينا فيه أستاذ ذلك الحديث من حسن إسلام المرء ترك ما لا يعنيه وكتبناه نحن الاثنين ، ماذا صنعت به عندما ذهبت إلى المنزل؟ فقال له أبو بكر الصابوني لقد حفظته وانشغلت بأمر آخر فقال أبو سعيد أننى لم افعل هذه فعندما ذهبت إلى المنزل انتزعت من أمامي كل مالى منه بد وأبعدته عن فكري ، أما ما لم يكن منه بد فقد أخذت به ، وأسلمت فكري إليه وذلك هو ما أمر به الحق ^(١) فقد قال الله تعالى : " قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون " ^(٢) أنا بدك اللازم فالزم بدك ^(٣) " لا إله إلا الله فاتخذة وكيلاً " ^(٤) .

واللافت للنظر في أمر هذه الرواية التي أوردناها على طولها من الأهمية بمكان . فهي تكشف أول ما تكشف عن المدى الذي بلغه أبو سعيد في حال الفناء منذ طفولته ، وأن الأمر كان يزداد تدريجياً كلما أوغل في قطع عقبات الطريق إلى الله . إذ لم ينشغل إلا بمطلوب واحد هو الله فقط ، ولما داوم على هذا الأمر في حله وترحاله ، فأعرض عن كل ماسواه ، وعزف عن كل مطلوب مهما كان مداه حينئذ ، وصل إلى ما وصل في أمر الولاية والفناء والمعرفة بالله . الأمر الذي يعنى أن دوام المواصله وحشد كل طاقات الصوفى صوب موضوع واحد ، هو الذى أوصله إلى هذا الحال . ونعنى بدوام المواصله وحشد كل الطاقات ، الاستغراق فى الألوهية والإعراض عن سواها . وهذا هو الذى يحققه

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٢٢٧ .

(٢) سورة الأنعام : الآية ٩١ .

(٣) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٢٢٧ .

(٤) سورة المزمل : الآية ٩ .

حال الفناء فى مذهب الصوفية وعند أبى سعيد بطبيعة الحال . بيد أن هذه المواصله لا تعنى إعدام رغائب النفس بقدر ما تعنى فى المقام الأول إعدام الشعور بالنفس على وجه التحديد . إذ لن يصل المخلوق إلى الخالق كما يقول أبو سعيد إلا بالسير إليه ولا يصل المخلوق إلى الخالق إلا بالصبر عليه والصبر عليه لا يكون إلا بقتل النفس والهوى ^(١) ، وهذا هو المعنى المراد عند أبى سعيد لقوله تعالى : "يَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا فِى التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِى بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" ^(٢) .

فإذا ضربنا صفحاً عن تعسف أبى سعيد بن أبى الخير فى تأويله للآية الكريمة لينطقها بمراده وهو حال فناء النفس ، ألفيناه يؤكد بقوة أن كل رياضاته الروحية على قسوتها كانت ترمى أساساً لبلوغ هذه الحالة إلا أن فناءه لم يكن ليكون على ما كان عليه لولا فضل الله عليه ، وحسبنا أن نستدل على هذا بقوله : "... وقد كانت لى صومعة كنت مغرماً بإفناء نفسى فيها ، ولما فعلت ذلك ظهر لى نور بدد ظلمة وجودى وكشف لى الله - عز وجل - أننى لم أكن هذا ولا ذاك ، وإنما هو توفيق الله وفضله ورحمته وعنايته ^(٣) ولعل الشطر الأخير من قول أبى سعيد يكفى للدلالة على ما ألمحنا إليه آنفاً فى أول الفصل ، من أن المنه الإلهية هى الأصل فى حال الفناء ، وأن العبد ليس له القدرة على ذلك ما لم يتداركه الله بجذبة منه ، إذ الفناء عند أبى سعيد شأنه شأن الولاية محض هبة من الله

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٢٧٢ .

(٢) سورة التوبة : الآية ١١١ .

(٣) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٥٣ .

واختصاص لبعض أوليائه ، وكما ظهرت الولاية في البداية فكانت بسبب العناية فكذلك الأمر عينه بالنسبة للفناء^(١) .

وقد يكون من الضروري وحتى لا تتوه منا خيوط مذهب أبى سعيد فى الفناء أن نؤكد كذلك على أن كل الرياضات الروحية التى يقوم بها الولي لا تعد سبباً ينال الولي به الفناء بجذبه الله وعنايته ؛ لأن ذلك الأمر كله - فناء النفس - لا يكون إلا بأداء الفرائض الدينية ولا بد من ذلك ؛ لأن الدين كله شرع كما يقول أبو سعيد والامتناع عن القيام بالفرائض الدينية كفر فى الشرع ، والقيام بهذه الفرائض دون فناء عن النفس شرك ، فإذا كنت موجوداً وهو موجود فإنه يكون هناك اثنان وهذا شرك ، لذلك يجب أن تبنى عن نفسك تماماً^(٢) .

هذا القول فى جملته وتفصيله ، والذى أوردناه لأبى سعيد يوقفنا على نقطتين لا تقل كل واحدة منها عن الأخرى فى الأهمية . أما أولاهما : فهى تأكيد - أبو سعيد - على أن الفناء عن النفس وإن كان ضرورة ليستقيم كمال الإيمان - على حد قوله - إلا أن كمال الأمر مرهون منذ البداية بالعمل والشرعية أمراً ونهياً وهو الأمر الذى يحققه العبد بقيامه بكل الفرائض الدينية على نحو ما جاء فى عبارة أبى سعيد . أما النقطة الثانية فهى التى تخص المذهب الصوفى فيما يتعلق بحال الفناء وعند أبى سعيد بن أبى الخير موضوع هذه الدراسة . فعند الأخير إن كمال الإيمان لا يستقيم ألبة حتى لو كان صاحبه مؤدياً الفرائض الدينية بغير فناء عن

(١) راجع الفصل الثالث من هذه الدراسة والذى كشفنا فيه عن العلاقة الوثيقة بين المعرفة والولاية عند أبى سعيد موضوع هذه الدراسة أصلاً .

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٥٣ .

النفس بحيث إذا انعدم الفناء بالنسبة للصوفي كان هذا هو عين الشرك .
وليس أدل على ذلك من قول أبي سعيد : " طاغوت كل أحد نفسه ، وطالما
أنت لا تكفر بنفسك فلن تؤمن بالله ^(١) وعلى هذا فلا إيمان ولا استقامة
للعبد إلا بفنائه عن نفسه ، إذ الاستقامة كما يحدها أبو سعيد هي كما قال
لمريده إنك إذا أمنت بواحد فلا تشتغل بغيره لأن الخلق والخالق اثنان ^(٢)
وهذا الأمر هو غلو في فهم مسألة الإيمان وبالتالي لا نراه ضرورة على
الإطلاق لا لكمال العبادة ولا لكمال الإيمان والتوحيد بطبيعة الحال .

صحيح أن المراد بالفناء عن النفس عند أبي سعيد إسقاط الإقرار
بوجودها وإثبات وجود الله بوصفه الوجود الأتم وحده ، ولكن ليس ذلك
بلازم بحيث إذا انعدم هذا للولى انعدم توحيده وإيمانه . فبوسع الولى
الكامل فى ولايته لله وعبادته على نحو ما أمر ، أن يدرك التوحيد على
مايقول أبو سعيد نفسه فلا يقيم فى قلبه وجوداً وفاعلية لكل ما سوى الله
بغير فناء عن النفس إلى هذا الحد الذى وسم به أبو سعيد مذهبه . وعلى
ضوء ما سبق فإن الربط العلى أو بالأحرى الضرورى بين كمال التوحيد
والفناء ضرورة عن النفس يمثل - فى رأينا - جنوحاً وإسرافاً لا معنى له
عند أبي سعيد وعند أمثاله من غلاة القائلين بالفناء على هذه الصورة .

وتأسيساً على ما سبق فلا نرى كمالاً فى ربط الولاية بالفناء
باطلاق كما ذهب أبو سعيد بن أبي الخير ومن سبقه كالبيسطامى والنفري
وغيرهما لما جعلوا الولى هو الفانى وهو الذى لا يمكن رؤيته كما ذهب

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣١٩ .

(٢) الميهنى : نفس المصدر والصفحة .

أبو سعيد والبسطامي خاصة ولعل هذا هو الذي تنبّه إليه نيكلسون فراح يقول: "ويطلق المسلمون اسم الولي على الرجل الذي وصل إلى مقام الفناء عن ذاته وإرادته وبقي بالإرادة الإلهية ولكن ليس معنى هذا أن جميع الصوفية أولياء فإن الأولياء ليسوا في الحقيقة إلا طائفة قليلة من خواص أهل الله من الرجال والنساء الذين وصلوا إلى أعلى مراتب الأحوال الصوفية..."^(١).

ونحن نوافق نيكلسون في أن الصوفية يجعلون الولي الكامل هو الفاني ، وتبعاً لذلك فقد لا يكون كل الصوفية أولياء كاملين إلا إذا حققوا أعلى مراتب الأحوال وعلى قمتها حال الفناء وكما يريد الصوفية لكن ينبغي أن يكون معلوماً أن كمال الولاية في التصور الإسلامي الصحيح ليس مشروطاً بضرورة الفناء عن النفس بكليتها ، اللهم إلا فناء الولي عن مراده والبقاء بمراد الله ، ودون حاجة أيضاً إلى الغيبة التامة والذهول بكليته عن حوله وحده ، ونحن واجدون ما يدعم رأينا عند المعتدلين من الصوفية ، فليس من ضرورة الفناء أن يغيب الإحساس الصوفي ، إذ قد يتفق غيبة الإحساس لبعض الأشخاص كما يقول السهروردي البغدادي (ت ٦٣٢ هـ) ولكن ذلك ليس من ضرورة الفناء على الإطلاق على حد قوله^(٢).

(١) نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ترجمة الدكتور أبي العلا عفيفي ص ١٥٧ - تجدر الإشارة إلى أن الفناء عند الصوفية حال وليس مقاماً كما أشار نيكلسون ذلك لأنه لو كان مقاماً على ما يقول نيكلسون لكان هذا يعني استحالة قيام الصوفي بالشعائر الدينية لدوام غيبته عن نفسه وليس الأمر كذلك عند الصوفية .

(٢) السهروردي البغدادي : عوارف المعارف ص ٢٥١

ونحن إذ نؤكد على هذه الحقيقة قلنا كل المسلمين بوسعهم أن ينالوا هذه المرتبة ويحققون هذا المفهوم إذا بلغوا أعلى مراتب الولاية وبغير الفناء بكل مضامينه عند أبي سعيد بن أبي الخير وعند من شاركه قوله من السابقين أو اللاحقين من الصوفية وإذا كنا نؤكد على هذه الفكرة فلكى يستقيم مفهوم الولاية بوصفها أعلى مراتب الحياة الروحية فى الإسلام . ولذلك فكلام نيكلسون فى وصف الولاية عند الصوفية يات رأياً يحتاج إلى تعديل بما يوافق مشرب الحياة الروحية فى الإسلام إذ هى تعبير عن وسطية بلا إفراط ولا تفريط .

فإذا عدنا مسرعين إلى أبي سعيد وعضضنا الطرف عن تعسفه فى تأويل النصوص القرآنية والحديثية ليعضد بها مذهبه فى الفناء ، وجدناه من الصوفية الذين بلغوا شأوا فى هذا الحال وليس أدل على استغراقه فى حال الفناء من أنه لم يعد يرى نفسه لانمحاء شعوره بنفسه واستغراقه بكليته فى شهود الوجود الإلهى وحده ، وبالتالي فلم يعد للسوى والغير مكاناً فى حال شهوده . ومما يدعم قولنا أن أبا القاسم القشيري قد قال يوماً ليس هناك ما هو أكثر من أن أبا سعيد يحب الحق سبحانه وتعالى ، والحق سبحانه يحبنا ، ولكن يوجد فرق بين الحالين ، فأنا كالفيل وأبو سعيد كالبعوضة . فلما وصل هذه الأمور إلى أبي سعيد بن أبي الخير من بعض المريدين لم يندعش على الإطلاق ، بل لم يبد اعتراضاً ولا امتعاضاً مما قيل فى حقه ، بل قال لمن جاءه : اذهب إلى الأستاذ الإمام - القشيري - وقل له أنت كالبعوضة أما أنا فلسب شيئاً قط ولا وجود

لى...!! (١) .

.....

(١) الميenny : أسرار التوحيد ص ٢٦٧ .

ولعل الشطر الأخير من قول أبي سعيد الذي أوردناه آنفاً يكشف بجلاء أن الصوفي الكامل هو العارف الكامل ، وأنهما معاً هو الولي الفاني بكنيته والباقي في شهوده بوجود الحق تعالى وحده ، وحينئذ لا نجد غرابة على الإطلاق في أن يؤكد أبو سعيد بن أبي الخير ما قاله آنفاً من حيث أنه لاوجود له قط ومن الجلي أن مراده أنه لاوجود له مقارنة بوجود الحق ، بعد أن انكشف له الغطاء بالشهود فكان البقاء بعد الفناء . وهو بقاء لا يكون إلا للحق وحده ولا بد من ذلك . وليس غريباً أن يكون هذا حال أبي سعيد ابن أبي الخير ، فلقد مر بنا من قبل أن حد التصوف عنده لا ينفك عنده عن الفناء وهو الأمر الذي يجعل صاحبه في حال لا يمكن له معها الشعور بإنيته ومن ثم فليس بدعاً أن يكون التصوف كما رسمه بعض الصوفية حال تضحل فيه معالم الإنسانية!!^(١) وحينئذ فلا يندهش ، المرء حين يكون شأن الصوفي الحقيقي عند أبي الحسن الخرقاني معاصر أبي سعيد ابن أبي الخير هو عينه وكما يتبدى فيما قاله أبو سعيد ، إذ الصوفي كما ينعت الخرقاني ليس بمرفعه وسجاده ولا برسومه وعاداته بل الصوفي من لاوجود له ، الصوفي كما يقول نهار لا يفتقر إلى شمس وليل لا يفتقر إلى قمر ونجم وعدم لا يفتقر إلى وجود^(٢)

فإذا رجعنا ثانية لأبي سعيد بن أبي الخير لنستشف حاله في فنائه عن وجود نفسه وبقائه بوجود الله ، وجدنا إشارته تفصح على أنه قد وصل إلى هذه الغاية في أعلى درجاتها وقد ساعده على هذا ولاشك قوة

(١) القشيري : الرسالة القشيرية ص ٥٥٦ .

(٢) نيكلسون (رينولد) : التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٤٠ .

رياضاته الروحية فى خلواته فكلها تسهم فى تهيئة النفس والوصول بها إلى هذا الحال فى أقصى درجاته ، حتى إذا كان الأمر كذلك ، فلا غرابة أن يكون أبو سعيد وقد وصل إلى منتهاه فلا يرى لنفسه وجوداً . وحسبنا أن ندعم فهمنا بما وجدناه فى أقواله بقوله : " .. لقد كنت أتجول طويلاً فى مواضع كثيرة ، وكان هذا الأمر يفتنى أثرى ، وكنت أبحث عن الله فى الجبال والصحارى فأجد تارة ولا أجد تارة أخرى .. " والآن لقد صرت بحيث لا أرى نفسى لأنى فنيت به ، ولم أكن أنا وسوف يكون هو ولن أكون أنا ، والآن لا أستطيع أن أتفس نفساً ، ولست أدعى المشاهدة والتصوف ، والشخص الذى ليس له اسم هل يمكن أن يطلق عليه اسم...!! هذا محال وليس بجائز (١) .

هذا النص الذى أوردناه بنصه على طوله لأبى سعيد يكشف بما لا يدع مجالاً للشك عن بلوغه أقصى درجة للفناء من ناحية ، ويدعم فى الآن نفسه حقيقة مفهوم الولاية بوصفها عنده هى أعلى مراتب العرفان الصوفى من ناحية أخرى مادام . الفناء هو الذى يفرق الولي الكامل عن كل ما سواه . وهو الأمر الذى حققه أبو سعيد لما بلغ شأنه فى ولايته وفنائه ، إلى الحد الذى لم يعد مستحقاً أن يوصف بوصف أو يترسم برسم فقد انمحق شعوره بوجوده فى وجود الحق وانعدم بالتالى حينئذ الإشارة إلى نفسه - أبو سعيد - باسمه حتى فى وجود رسمه وحينئذ فلا غرابة أن يؤكد أبو سعيد بن أبى الخير ، حيثما يذكر أبو سعيد تسعد القلوب ؛ لأنه لم يبق لأبى سعيد شيئاً من أبى سعيد على حد قوله (٢) .

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٢٣٨ .

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٢٣٩ .

وبديهي أن هذه الإشارة من أبي سعيد والتي أوردناه آنفاً ، تؤكد على شدة حال الفناء بالنسبة له ، إلى الحد الذي لم يشعر معه بإتيته لاستيلاء شعوره بوجوده الله على وجوده . وهذا هو شأن الصوفية الخاضعين لغلبة الأحوال ولما كانت تلك الأحوال تأتي بغتة وعلى غير مراد الصوفى لأنها واردات للحق - كما يقولون - فمن شأنها أن تعمل عملها في الصوفى فيذهل عن الشعور بوجوده ، مادامت الأحوال تصرفه والواردات تقلبه ^(١) ومن هذا شأنه من أصحاب الأحوال فلا صفة له ولا رسم ، أو بالأحرى فلا اسم له ولا نعت ، وآية ذلك أن ذا النون المصوى لما سئل ذات يوم عن حال العارف قال كان ها هنا وذهب ، على معنى أن المرء لا يراه مرتين على حالة واحدة على حد قول الكلبي ^(٢) .

وإطلاقة على ما مر بنا من أقوال أبي سعيد تنهض دليلاً كافياً على أنه من الصوفية الخاضعين لحكم الأحوال التي ترد عليه فلا يثبت معها على حالة واحدة ، بل يتقلب في تلك الأحوال بحكم الوقت فيكون حاله هو حكم الحال الذي هم فيه وهو الأمر الذي يؤكد قول أبي سعيد نفسه ، لما قال لمريديه إن سألكم سائل بعدى ماذا كان أصل شيخكم فقولوا له أربعة أصول حكم الوقت وإشارة السر وفتوح الغيب وسلطان الحق ^(٣) ولعل هذا القول من جانب أبي سعيد يعد كافياً في نظرنا للدلالة على أنه من الصوفية

(١) الوارد : هو ما يرد على القلوب بعد البادى فيستغرقها والوارد له فعل وليس

للبادى فعل . انظر البوايد بدايات الواردات . انظر اللمع للسراج الطوسى

ص ٤١٨ .

(٢) الكلبي : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٦٤ .

(٣) الميمني : أسرار التوحيد ص ٣٢٦ .

الذين تقلّبوا في الأحوال ، بكل ما فيها من حدة وتباين في آثارها النفسية بالنسبة لشخصية الصوفي الخاضع لها . وفي تلك الحالة فقد ينطق هؤلاء ببعض العبارات وقد لا يكون بعضها مقبولا . وما ذلك إلا لوقوعهم تحت وطأة الحال الذي هم فيه وغلبته لهم ، وكان أبا سعيد يلتمس لنفسه عذراً لمن يقرأ إشارات أو لمن يطالع أحواله فقد كان مستغرقاً في الله على نحو ما يذكر جامع أسرارهِ (١) والأمر الذي يثير الانتباه في قول أبي سعيد هو أن الولي الكامل عنده يستحيل رؤيته لفنائه عن شعوره بإنبيته وبالتالي ذهوله عن اسمه ورسمه ، ولهذا جعل أبو سعيد من المحال على أحد رؤيته !! وربما يريد بذلك صعوبة أن يراه أحد على حالة واحدة لتقلبه في الأحوال وتلك بدورها هي حالة الولي الكامل عند البسطامي من قبله ؛ لأن أولياء الله عنده مخدرون في مجالس الأنس لا يراهم أحد في الدنيا والآخرة إلا من كان محرماً لهم وأما غيرهم فلا إلا منتقبين من وراء حجبهم (٢) .

وإذا كان الأولياء كذلك عند البسطامي ، فلأن مفهومه عن الولاية لا ينفك بدوره عن الفناء ولا بد من ذلك . ولهذا ، كان هذا هو حاله لغلبة أيضاً في فنائه عن نفسه فقد قيل لأبي يزيد كيف أصبحت ؟ فقال لا صباح ولا مساء ، إذ الصباح والمساء لمن تأخذه الصفة وأنا لا صفة لي (٣) ولما كان هذا شأن البسطامي لفنائه عن صفاته ، فقد صار بدوره مذهباً عن

(١) الميهني : المصدر السابق ص ٢٣٢ .

(٢) الصبهاني (أبو نعيم) : حلية الأولياء - الجزء العاشر ص ٤٠ .

(٣) السهلي : النور من كلمات أبي يزيد بن أبي طفور - ضمن نصوص

نشرها الدكتور عبدالرحمن بدوي في كتابه شطحات الصوفية ص ٩١ .

اسمه ورسمه وآية هذا أن طارقاً طرق باب داره يوماً فصاح فيه وقال أبو يزيد يطلب أبا يزيد فما رآه ^(١) .

ومن الجلى أن الشطر الأخير من عبارة أبي يزيد لا يختلف كثيراً عما أورده أبو سعيد من بعده ، فقد جعل الدرويش وهو الولي الفاني لا يمكن رؤيته لعين السبب . وربما كان هذا شأن الاثنين لفرط محبة كل منهما لمحجوبه وهو الحق تعالى ، ففنى الواحد منهما في المحبوب إلى الحد الذي لا يشعر فيه بنفسه لاستغراقه بكليته في محبوبه ، إذ المحبة خمر العقول فما ذاقها أحد إلا سكر على حد قول ابن الدباغ ^(٢) فإذا أضفنا إلى هذا أن أبا سعيد بن أبي الخير كان ولياً بلغ في ولايته شأناً كبيراً حتى صار ختماً للولاية أو ختمت به على حد قوله ، وأنه في الآن نفسه بلغ في محبته أو لنقل في عشقه شأوا لا يستهان به ، فإن أبا يزيد البسطامي هو الآخر لا يقل عنه في الأمرين ، وحينئذ فليس ثمة غرابة حين يكون الكامل في الولاية عنده - البسطامي - هو الذي وصل إلى أعلى مراتب الفناء بإطلاق فإن حظوظ الأولياء عنده في أربعة أسماء الأول والأخير والظاهر والباطن ، فمن فنى في أيها بعد ملاسته فهو الكامل ^(٣) .

فإذا ولينا وجهنا شطر أبي سعيد تارة أخرى وجدناه قد بلغ في شدة فئانه مبلغاً يجعله موصول الوثائق بأبي يزيد في غلو فئانه وإن لم يصل إلى الذروة في شطحاته ^(٤) . وليس أدل على هذا من أنه كان يتحدث ذات

(١) ابن الدباغ : مشارق أنوار الغيوب - دار صادر بيروت ١٩٥٩ ص ١٠٣ .

(٢) ابن الدباغ : نفس المصدر السابق - ونفس الصفحة .

(٣) الجوزي (سبط) : مرآة الزمان ضمن نصوص أوردها الدكتور عبدالرحمن بدوي وعنونها باسم شطحات الصوفية ص ٢١١ .

(٤) الشطح : عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة وهي نادرة إن توجد من المحققين - انظر اصطلاحات الصوفية لابن عربي ص ٨ - وهي عند الكمل من الأمور التي لاتحمد أو لايعول عليها على حد قوله - انظر لابن عربي رسالة لايعول عليه - ضمن مجموعة الرسائل الجزء الأول ص ٨ .

يوم في مجلس بنيسابور وعندما اندمج -كما يقول جامع أسرار- في حديثه قال في وسط كلامه : ليس في الجبة سوى الله ، وأشار بإصبعه إلى الجبة التي كان يرتديها فخرج إصبعه منها حتى مس صدره ، وقد حدث ذلك في حضور كثير من الشيوخ مثل أبي محمد الجويني والأستاذ الإمام أبي القاسم القشيري وكثير من كبار الشيوخ الآخرين ولم يعترض واحد منهم على هذا القول ، وتملك الجميع حال من الوجد حتى أنهم غابوا عن أنفسهم ...^(١)

وقد يبدو للنظرة العجلى أن عبارة أبي سعيد بن أبي الخير تجعله كالبسطامي ، وهو من الصوفية الذين ارتبط ألفاء عندهم بالاتحاد على نحو ما يتجلى في كثير من أقواله ومنها عبارات هي من قبيل الشطحيات كنحو قوله سبحانه ما أعظم شأنى ، وما فى الجبة إلا الله ونحو ذلك^(٢) لكن الإنصاف يقتضى القول أن أبا سعيد وإن قال بمثل هذه العبارة إلا أنه لم ينطق بمثل مقالة البسطامي فى الاتحاد ، فضلاً عن أننا لا نجد له كذلك شيئاً من الأقوال كمثّل ما قاله الحلاج (المقتول ٣٠٩ هـ) والذى ارتبط الفناء عنده بالاتحاد تارة والحلول تارة أخرى^(٣) ولسنا بذلك نلتئم عذراً

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٢٣١.

(٢) انظر تفصيل هذه الأقوال المسرفة فيما أورده السراج الطوسى فى اللمع بشأن البسطامى ص ٥٥ إلى ٧٢ ؛ وأيضاً انظر من هذه الأقوال ما أورده السهلى فى النور من كلمات أبى يزيد بن طيفور ص ١٠١ ، ١٠٢ ، ١١٢ وما بعدها .

(٣) انظر بصدد هذه الأقوال فى ديوان الحلاج تحقيق الدكتور كامل مصطفى الشيبى ، دار المعارف - بغداد ١٩٧٤ انظر على سبيل المثال ص ٢٦ ، ٥٦ ، ٥٠ .

لأبى سعيد بن أبى الخير فقد وجهنا له العديد من أوجه النقد فى مواضع متفرقة من هذا البحث ، وإنما لنضعه فى موضعه الصحيح مقارنة بأسلافه من الصوفية الذين بلغوا شأنًا فى الفناء أو بمن تلاه من الصوفية كذلك بغير تعاطف معه أو تحامل عليه . فضلاً عن وضعه الذى ينبغى أن يتحدد فى إطار التصور الصحيح للحياة الروحية فى الإسلام .

ومن ثم فإذا كنا ندفع عن أبى سعيد شبهة القول بالاتحاد صراحة بمثل ما تجلى الأمر عند البسطامى ؛ فلأن شيئاً من هذا قد تردد فى بعض أقواله ، ولا كذلك عند أبى سعيد ، ولئن ذكر أبو سعيد فى حال فئانه ما فى الجبة إلا الله وهى مقالة البسطامى ، إلا أن ذلك لايعنى أن مذهبه هو بعينه الأول ، نقول ذلك لأن الأخير -البسطامى- يعد بمثابة شيخه (١) .

بيد أن هذا كله لا يجعلنا نغض الطرف عن خطورة بعض أقوال أبى سعيد بن أبى الخير - على قلتها - تماماً وكماً لا يحملنا الأمر أيضاً أن نغض الطرف كذلك عن أقوال للبسطامى والحلاج من أسلافه السابقين فى هذه الأقوال ما يحمل على الاتحاد تارة وعلى الحلول تارة أخرى ولو أن الأخير يخص الحلاج وحده . أما أبو سعيد فقد كان حقيقة بمنأى تماماً عن القول بالحلول خاصة . وإذا كنا نتخذ هذا الموقف فلأن بعضاً من أقوال هؤلاء تمثل إسرافاً فى رأينا قد يمس العقيدة أو بالأحرى يشوش على العامة اعتقادها فضلاً عن أنه قد يعز على الخاصة من المسلمين إدراك مراميه على النحو الذى يريد الصوفية التعبير عنه بحكم معاشتهم لتلك الأنواق . لهذا لا نرى فى هذه الأقوال المسرفة والتى تعرف بالسطحات كمالات بالنسبة للصوفى أو الولي الكامل . وإذا كان الدكتور عبد الرحمن بدوى قد رأى فيها - الشطحيات - صورة لكمال المعرفة ، من حيث إنها

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٦٧ .

تصدر عن الشطح ، وإن من لم يبلغ مرتبة الشطح لا يدرج عنده فى عداد العارفين بالمعنى الصحيح ^(١) فله أن يذهب إلى ما ذهب إليه ، لأن الشطحيات عند كبار الصوفية العارفين لا يعول عليها قط ^(٢) ومع هذا فمن الإسراف وسوء الظن أن تؤخذ هذه الأقوال عند الصوفية بحرفيتها نغنى على ظاهرها فتكون مثاراً للطعن فى عقيدة أصحابها أو التشكيك فى سلامة مسلكهم الدينى ، وحينئذ يصبح هذا الاتهام ظالماً ومسرفاً فى الوقت ذاته ؛ لأن لدى بعضهم أقوالاً تفصح عن فهم عميق للتوحيد فى صورته الصحيحة كما هى مطلوبة فى دين الإسلام ، وكل ما هنالك أن بعضاً من الصوفية قد قالوا بهذه الأقوال تحت أسر هذا الحال نغنى حال الفناء بما يتلائم معه من أحوال نفسانية بالغة التعقيد وإن كانت حالات شعورية لاتدوم ^(٣) .

ولسنا نقول ذلك دفاعاً عن أبى سعيد بن أبى الخير أو من سبقوه كالبسطامى والحلاج وغيرهما وإنما نقول ذلك تأكيداً لموقفنا من قضية التصوف ذاتها ، والذى لا نتردد فى مشروعيته بوصفه تعبيراً عن روحانية الإسلام بغير إفراط ولا تفريط ، ومن هذا المحك لا نتردد فى نقد كل صورة تتجلى فيها أى صورة من صور الغلو لدى المعبرين عن هذه النزعة ، وهو الأمر الذى جعلنا لا نرى الفناء كملاً ضرورياً للمعرفة ولا نراه كذلك كملاً ضرورياً للولاية كما أشرنا إلى ذلك فى تضاعيف هذه الفصل .

(١) بدوى (الدكتور عبدالرحمن) : شطحات الصوفية ص ٢٠ .

(٢) ابن عربى : رسالة لا يعول عليه - ضمن مجموعة رسائل ابن عربى - الجزء الأول - ص ١٢ .

(3) Happlod(E.C) Mysticism and Anthology London, 1975, p:43.

ولهذا السبب فلم نتردد في نقد الفناء في صورته المتطرفة كما وجد عنه بعض الصوفية . ولسنا يدعى في موقفنا هذا بصدد أقوال بعض الصوفية الذين أوردنا بعضاً من أقوالهم ومنهم أبو سعيد موضح بحثنا . فنحن واجدون شاهداً لموقفنا فيما ذهب إليه الفقيه الحنبلية ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) فهو لم يتجامل على هؤلاء الصوفية ، بل أحسن الظن بهم وبعقيدتهم ، وربما كان الأصح أنه حدد موقفه من هؤلاء فأحسن الظن بهم من خلال وعيه بما يعيشه الصوفي من أحوال نفسانية عالية ، الأمر الذي يجعلهم واقعين أحياناً تحت ضغط هذه الأحوال ومن ثم فما صدر عن بعضهم من أقوال مسرفة فإنما صدرت كما يقول ابن القيم - لضعف تمييزه الواحد منهم وقوة سلطان المعبة واستيلاء المحبوب على قلبه ، بحيث يغيب عن ملاحظة سواه . وبناء على هذه الحالة فقد يقول الواحد منهم سبحانه أو ما في الجبة إلا الله ، ونحو هذا من الشطحيات التي نهايتها أن يغفر له ويعذر لسكره وعدم تمييزه في تلك الحالة (١) . ولعل إشارة ابن القيم ذات دلالة مهمة فيما ذهبنا إليه من قبل . إذ تبدو فيها المعية في إدراك ماهية الأحوال الصوفية بوصفها أزواجاً من الأضداد أو الأحوال النفسانية والمتباينة التي تتوالى على قلب الصوفي ، وإذا فكل حال يتضمن في الآن نفسه ضده ، فالغيبية تتضمن الحضور ، والسكر يتضمن الصحو والفناء يتضمن البقاء ولا بد من ذلك . وتبعاً لهذا فالصوفي إذا ما عاد إلى صحوه وحضوره أدرك الفرق على الفور (٢)

(١) الجوزية (ابن القيم) : طريق الهجرتين - مكتبة المتنبى - القاهرة - بدون تاريخ من ٢٣

(٢) الغيبة غيبة القلب عن مشاهدة الخلق بحضوره ومشاهدته الحق بلا تغيير ظاهر العبد ، والحضور حضور القلب لما غاب عن عيانه بصفاء اليقين فهو كالخاضع عنده وإن كان غائباً عنه ، وكذلك الصحو والسكر معاً قُرب من معنى الغيبة والحضور غير أن الصحو والسكر أقوى وأتم وأهمل من الغيبة والحضور . انظر اللمع للسراج الطوسي، ص ٤١٦ .

وبهذا كان ابن القيم المعياً أيضاً لما فطن إلى دلالة أحوال الصوفية على هذا النحو . وكأنما يدعونا ألا نسرف في سوء الظن ببعض هؤلاء الذين أشار إلى ما نطق به بعضهم ، وإن لم يذكرهم بالاسم . وهي أقوال نطق بها البسطامي والحلاج ^(١) .

والحق أن الموقف الذي اتخذته ابن القيم يكاد يكون بعينه هو موقف الصوفية في بيان مرادهم من تلك الألفاظ التي ينطقون بها في حال الفناء . فهم على نحو ما يقرر واحد منهم يذكرون أن الحق تعالى إذا تجلى لعباده في كل شيء في هذا الحال - الفناء - فهم يشهدونه حينئذ في كل مشهود ويطالعونه في كل موجود عند فنائهم عن ذواتهم في مشاهدته ولكن الأمر ليس بمعنى الحلول الذي هو من صفات المحدثات ^(٢) . وعلى ضوء هذا المفهوم الذي حدده ابن الدباغ فالحق تعالى يجل أن يتحد بشيء أو يتصل بشيء أو يشبه بأى وجه من الوجوه واحد من مخلوقاته التي هي حادثة مخلوقة بإيجاده . وينبني على هذا أنه حيثما ورد مثل هذا في أقوال بعضهم ممن قالوا بعبارات توازي الاتحاد أو الحلول فلا ينبغي أن يتوهم أن هذا الاتحاد أو الحلول يراد به الاتحاد أو الحلول حقيقة فهذا من قبيل الشطط والإسراف في فهم مراد الصوفية . وكل ما هنالك كما يرى الصوفية أن

(١) انظر إلى قريب منه موقف شيخة ابن تيمية فقد اعتبر هؤلاء الصوفية المجذوبين في حال الفناء من هذا الطرار ، وإن لم يكن هذا موقفه من الحلاج خاصة . راجع رسالة العبودية طبعة المؤسسة السعودية - القاهرة ١٩٧٧ ص ٨١ وما بعدها وأيضاً - الطوسي فقد نبه إلى غلط الصوفية القائلين بالحلول والاتجاه على نحو ما ذكر غلطاتهم - انظر اللمع للسراج الطوسي ص ٥٣ إلى ص ٧٢ .

(٢) ابن الدباغ : مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيب ص ٥٦ .

العبد عند فناءه وذهابه عن نفسه يشهد ربه كأن الله تعالى ولا شئ معه ، وهو الآن على ما عليه كان . وعلى هذا تحمل سائر إطلاقات المحبين - كما يقول ابن الدباغ - إذا غلبت عليهم صفات الأنس وسكر الأحوال لا على معنى الحلول اللائق بالأجسام كما قال الحلاج : أنا من أهوى ومن أهوى أنا (١) .

ثانياً : دلالات الفناء عند أبي سعيد بن أبي الخير :

فإن سأل سائل وبأى معنى تصبح وحدة الشهود فى حال الفناء عند أبى سعيد وثيقة الصلة بمفهوم التوحيد فى صورته الإسلامية ؟ فالجواب عن هذا السؤال يكمن فى أن حقيقة الفناء عند أبى سعيد ترمى إلى تأكيد الاعتقاد بأن كل ما سوى الله لا يملك ضرراً ولا نفعاً ، ومن هذه الحيثية بالذات فكل السوى والغير على اختلاف ما بينهما لا تملك تأثيراً بذاتها فى الغير ؛ لأنه لا قوام لها بذاتها أصلاً . وإذا كان هذا شأن السوى والغير كائناً ما كان شأنه فبالأحرى أن يفنى الولي الكامل فى ولايته عن كل صور السوى ، وحينئذ فكمال الإيمان يتحقق - فيما يرى أبو سعيد - بأن يقول المرء ويصدق الله وأن يستقيم على ذلك (٢) .

والحق أن الاستقامة وكمال الإيمان كما يفهما أبو سعيد بن أبى الخير التى يتكفل بها حال الفناء ، هى فى سكون القلب وطمأنينته تماماً لأن كل ما سوى الله لا حقيقة له ولا قيومية له بنفسه ، فالإيمان على النحو الأتم ، هو الذى يتحقق حين يوقن الولي الفاني أنه متى نطق باسم

(١) ابن الدباغ : المصدر السابق ص ٥٦ .

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٢٢٠ .

الله فلا يذكر على لسانه ولا يخطر على قلبه حديث مخلوق غيره ولا يدخله ، وكأنه ليس هناك خلق - على حد قول أبي سعيد - (١) .

المهم فى قول أبى سعيد الذى أوردناه من قبل هو الشطر الأخير منه ففيه دلالة على حقيقة الفناء عنده بوصفه وحدة شهود أو شهود للأحادية فى الوجود لا بمعنى وحدة الوجود رغم الغموض الذى قد يلف بعضاً من أقواله . ولعل كاف التشبيه تؤذن بالثنائية فى الوجود أو على وجه التحديد بتمايز الله عن الإنسان من ناحية وتمايزه تعالى عن العالم من ناحية أخرى . وتأسيساً على هذا يمكن القول أن كل مراد أبى سعيد فى حال الفناء هو التوكيد على أحقية شهود الوجود الإلهى الحق دون سواء

وأمر آخر نود التوكيد عليه من خلال ما فهمناه من أقوال أبى سعيد فى حال الفناء ، قوام هذا الأمر هو أن شهود الأحادية الحاصل للولى فى حال فئاته بكلية عما سوى الله هو الذى يحرره من كل سواء فلا يكون هناك عبودية من الولى إلا لله وحده . ومثل هذه العبودية الكاملة لله ، والتحرر من كل عبودية لما سواء ، هى بدورها داخلة فى نسيج الإيمان الكامل عند أبى سعيد ، ولهذا فهى بدورها لازمة للولى ، وبوسعه أن يسعى إليها سعياً بفئاته عن السوى والغير ، ليظل بتحرره حراً من كل ماسوى الله وليصبح فى ذات الوقت كما يقول أبو سعيد حراً كما هو فى أصل خلقته (٢) . وآية هذا أن أبا سعيد لما سئل عن حقيقة العبودية قال

(١) الميهنى : نفس المصدر والصفحة .

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٥٨ .

لسائله انك لن تصير عبداً ما لم تتحرر من الكونين ^(١) وبدهى هنا أن العبودية التي يشير إليها أبو سعيد هي الحرية أو بالأحرى هي التحرر من كل عبودية لغير الله ، ومن ثم فالعبودية هي تحقيق للحرية على الوجه الأتم ، وهو ما يمكن للولى أن يشهده في فناءه عن كل ما سوى الله وبقائه بالله وحده .

فإذا تحقق الولى الفانى بمفهوم الحرية على هذا النحو ، بوصفها هي العبودية لله وحده لا لسواه ، فقد شهد في الوقت ذاته حقيقة وجود الله وانكشف له في الآن نفسه فقر الوجود الإنسانى والذى هو وجوده بالطبع مقارنة بوجود الحق تعالى إذ الفقر له حقيقة ورسم ، فرسمه الإفلاس الاضطرارى ، أما حقيقته فهو الامتثال الاختيارى فمن رأى الرسم ركن إلى الاسم ، وحينئذ لم يدرك الأمر لجهله بحقيقة الافتقار كما هو مراد الصوفية . وليس الأمر عينه بالنسبة للولى الكامل الفانى بكليته عن كل ماسوى الله ؛ لأنه قد فنى عن الكل لرؤية الكل ، أو لرؤية علة الكل . وهذا هو شأن الكمل من الصوفية ، فمن لم يعرف من الفقر سوى رسمه لم يسمع اسمه ^(٢) .

وينبنى على ماتقدم ، أن يكون الافتقار هو بعينه الغنى ، وهما معاً ينلزمان أو يلزمان عن الفناء مادام الأخير يتضمن البقاء ولا بد من ذلك . فمادام كل ماسوى الله مفتقراً إلى الله حقيقة نعى في الوجود لا فى الرسم أو الصورة ، فقد حق له بالتالى - الولى - بفناءه عن السوى أن يكون غنياً بوجود الله ومن ثم كان هذا الغنى بالنسبة لا بالوجود ، إذ الحق حق والخلق خلق .

(١) الميenny : نفس المصدر والصفحة .

(٢) الهجویری : كشف المحجوب الجزء الأول ص ٢١٦ .

وحق بالتالى أن يكون هذا الاسم - الغنى - مجازاً للعبد ، ولكنه فى ذات الوقت هو لله تعالى حقيقة ^(١) وهذا هو المراد من قوله تعالى: "يأيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنى العزيز" ^(٢) وقوله تعالى أيضاً فى موضع آخر : "والله هو الغنى وأنتم الفقراء" ^(٣) ولأجل هذا فالولى الفانى هو الذى يشهد فى حال فناءه حقيقة فقره وغناه فى نفس الوقت فى بقاءه بالله تعالى وحده . وبالتالى فلا معية ولا ارتباط إلا مع الله تعالى فقط . وحينئذ فقد حق قول النفري : أوقفنى وقال لى : من رأنى شهد أن الشئ لى ومن شهد أن الشئ لى لم يرتبط به ^(٤) .

فإذا ولينا وجهنا شطر أبى سعيد وجدنا أن الولى الفانى عن نفسه والباقي بشهود الحق وحده ، هو الذى يحقق هذا المفهوم على الوجه الأتم فقد قدر له فى هذا المقام أن يشهد التوحيد ذوقاً وحالا ، وحينئذ فقد أيقن بافتقاره بالنسبة إلى مشهوده - الله - وحق له بالتالى ألا يكون له بعد ذلك عبودية ولا نسبة إلا لله وحده فيه يتحرر من كل ما سواه بل لعل هذه الحرية على هذا النحو التى يدركها هذا الولى الفانى هى قيمة الحرية التى ينشدها أصلاً فهى غناه ولهذا سئل أبو سعيد : أيهما أتم الفقر أو الغنى ؟ فكان جوابه الفقر لأنه الغنى بالكل عن كل ^(٥) فهو الذى حقق بنسبته إليه الغنى كله والافتقار إليه وحده لا سواه ^(٦) . وإذا كان هذا هو شأن الولى

(١) الهجویری : نفس المصدر الجزء الأول ص ٢١٩ .

(٢) سورة فاطر : الآية ٢٥ .

(٣) سورة محمد : الآية ٣٨ .

(٤) النفري : المواقف - موقف وراء المواقف ص ٦٦ .

(٥) الهجویری : كشف المحجوب الجزء الثانى ص ٢١٩ .

(٦) الهجویری : نفس المصدر ونفس الصفحة .

الفناني في كمال شهوده عند أبي سعيد ، فلا ارتباط له ولا نسبة ولا بقاء إلا بالله وحده ، وهذا هو بعينه شأن الواقف عند النفري من حيث إن الولي عنده هو الواقف الذي لا يبرح ^(١) ومن ثم يزداد التوافق بين أبي سعيد والنفري في أمر المعرفة والولاية من ناحية وفي أمر المعرفة وتلازمها مع الفناء من ناحية أخرى .

وليس من نافلة القول أن نؤكد على أن وحدة الشهود عند أبي سعيد في حال فنائه لا تعني إنكار الأغيار والموجودات من حيثية وجودها العيني ، وإنما تعني فقط عنده إعدامها فقط من حيثية الشهود بالنسبة للولي الفاني . ولا يعدو الأمر أكثر من ذلك إذ مادام كل ما سوى الله لا وجود له بذاته ولا تأثير له على غيره ، فإذا لا حول له ولا قوة إلا لله تعالى وحده ، ولهذا فالأحرى بالولي أن يغض الطرف عن كل ما خلا الله .

وهذا هو ما ينهض به الولي في حال فنائه عن نفسه وعن كل ما سوى الله تعالى . ففي الفناء مزيد إيقان بحقيقة التوحيد من هذا الوجه ؛ لأنه سيبقى في حال فنائه مشاهداً لله ، باقياً به في الآن نفسه . وحينئذ فكل ذرة من ذرات كيان الولي تشهد الألوهية لله وحده ، بل بالعبودية والافتقار إليه وحده . وفي هذا المقام كمال التوحيد والإيمان الحقيقي كما يفهمه أبو سعيد ، لأن الإيمان على حقيقته عنده هو التعلق بالوجود الأزلي الذي لا يفنى مطلقاً ^(٢) ويمكن أن نجد نظيراً لما قاله أبو سعيد بما قاله النفري قبله ففي الوقفة عنده يخلص الولي من الغير والسوى ويقترب من الحضرة

(١) النفري : موقف المواقف - ضمن نصوص صوفية غير منشورة ص ١٩٦ .

(٢) الميهني : أسرار التوحيد ص ٣٢٠ .

الإلهية ، وهو الأمر الذى لا يتهيأ قط لغير الواقف عند النفري ، من حيث إن كل واقف عارف ، ولا ينعكس الأمر ، وحينئذ فما كل عارف واقف بطبيعة الحال ^(١) وعلة الأمر أن الواقف فاق العارف بل والعالم بما وقف عليه فى وقفته بفنائته فى حضرة الألوهية حتى كاد العارف أن يفارق حكم البشرية على حد قول النفري ^(٢) . فلما كان هذا شأن الواقف ، فقد تكفل الفناء بأن يتخفف من هيكله الترابي ، فيصير على درجة من الشفافية تؤهله لأن يظفر بالتجلي الإلهي وليس أدل على هذا مما وجدناه لدى النفري فى شأن الواقف فهو عنده ذو رب ولا كذلك العارف فهو ذو قلب ^(٣) .

ويدهى أن هذا القرب غير عن القرب المكاني ، وإن شئنا الدقة وصفناه بالقرب المعنوي . بيد أنه - القرب - لن يكون كاملاً بغير فناء العبد عن كل صور السوى كائناتاً ما كانت ، ولهذا يلح النفري على هذا بقوة ، وإلا لما قال أوقفني وقال لى إن بقى عليك جاذب من السوى لم تقف ^(٤) . ومن هذه الحيثية لمفهوم الوقفة حق فعلاً قول بعض الباحثين من أن الوقفة عند النفري تعنى أن ينفصل السالك تماماً عن السوى ويفنى تماماً عن الكونية وذلك لغلبة الحقيقة عليه ^(٥) . ولنا أن نضيف أنها كذلك - الوقفة - لأن مشهد الربوبية هو الذى يجعل الواقف بهذه الصورة ، وهو

(١) النفري : المواقف - موقف الوقفة ص ١٣ .

(٢) النفري : المواقف - نفس الموقف ص ١١ .

(٣) النفري : المواقف - موقف ص ١٢ .

(٤) النفري : موقف النفري ص ٩ .

(٥) المروقي (الدكتور جمال) : تجريد التوحيد للنفري ص ١٩٣ .

ما يهض به قول النفري أوقفنى وقال لا أبدو لعين ولا لقلب إلا أفنيته^(١) . فإذا كان ذلك شأن الواقف في وقفته في حضرة الألوهية عند النفري فقد حق حينئذ أن يذهل عن شهود كل ما سوى الله ، وأن ينمحي بالتالى وجود السوى والغير عنده وحق القول فعلاً إن كل ما خلا الله لا حقيقة له ولا قيومية لنفسه بمعزل عن وجود الحق تعالى .

يستلقت الانتباه فيما وقفنا عليه للنفري فكرة مهمة في رأيها لدلالاتها بالنسبة لمفهوم الفناء عنده ، وكما هي في الآن نفسه عند أبي سعيد ابن أبي الخير . مؤداها أن الفناء الذى هو رسم الواقف ليس مراداً لذاته ، بقدر ما يكشف للواقف عن حقيقة كل ما سوى الله مقارنة بوجود الله ذاته . وهو موقف من شأنه ألا يجعل الواقف مرتبطاً بأى نسبة من النسب إلى ما سوى الله بل ولا لحق له إلا بالحق وحده وفي هذا الموقف يتحرر من كل عبودية لغير الله ، إذ الكل مفتقر إليه بل بالأحرى محتاج إليه . وإذا كان ذلك كذلك فما أكمل شهود الواقف في حال الفناء مقارنة بسواه وأية هذا ما وقفنا عليه عند النفري في قوله أوقفنى وقال لى من وقف بى ألبسته الزينة فلم ير لشيء زينة^(٢) . وظاهر إذاً مما سبق ، إن الفناء عند النفري يقتزن بوحدة الشهود أو ما يمكن تسميته بشهود الأحدية في الكون وهو الأمر الذى فطن إليه باحث قبلنا ، فأكد بقوة - وهو على حق فيما أكده إن فكرة الفناء عن شهود السوى هي الفكرة التى أقام عليها النفري كل تصوفه ، إن لم تكن هي أساس مذهب من البداية وحتى النهاية^(٣) لكنها فى الحاليتين تتصرف إلى تأكيد التوحيد وشهود الأحدية ، لأن حقيقتها ألا يشهد الصوفى إلا الله ، ولا يرى الكون من حيث أنه كثير^(٤) فإذا ذكرنا

(١) النفري : المواقف - موقف ما نصبح بالمسألة ص ٥٢ .

(٢) النفري : المواقف - موقف الوقفة ص ٩ .

(٣) المرزوقى (الدكتور : جمال) تجريد التوحيد للنفري ص ٧٩ .

(٤) المرزوقى (الدكتور : جمال) نفس المرجع ص ٩٧ ، ٢١٨ .

أن شهود الأحدية هو الشهود الذى لا يحوزه إلا الواقف وما ثم غيره ، فلنا أن نضيف جديداً بالنسبة للنفرى فنقول وإن هذا كله من شأن الولى إذ هو الواقف كما قال نفرى أيضاً وإذا كان ذلك كذلك . فقد حق ما أثبتناه من قبل لدى نفرى لما أظهرنا العلاقة بين الولاية والمعرفة تماماً وكما أثبتناها عند أبى سعيد بن أبى الخير ^(١) وهو الأمر الذى يزداد وثوقاً فى هذا الفصل كذلك ، فقد ثبت أن الفناء هو الذى حقق الأمرين معاً -الولاية والمعرفة- عند نفرى وعند أبى سعيد فى أن ؛ واحد وإطالة القول فى هذا يخرج بنا عن حدود هذا البحث .

فإذا كان التوحيد فى تماميته عند الصوفية لا يتحقق عند أبى سعيد ابن أبى الخير وعند بعض الصوفية من قبل إلا فى حال فناء كل ما سوى الله ، وإذا لم يكن ذلك كذلك فلن يكون التوحيد قائماً للموحد ، وإلى قريب من هذا ما نجده عند ابن سبعين الصوفى المتفلسف (ت ٦٦٩ هـ) رغم الفارق بين المذهبين ^(٢) ، فالتوحيد عند الأخير لا ينكشف سره لعبد هو مع

(١) راجع الفصل الثالث من هذه الدراسة فيما يتعلق بالولاية فى تلازمها مع المعرفة عند نفرى وقارن ذلك بما سيأتى بعد تشريحه للموت من خلال مفهومه للفناء .

(٢) مذهب ابن سبعين هو الوحدة المطلقة وهى وحدة تختفى فيها الثنائية بين الله والعالم من ناحية والله والإنسان من ناحية أخرى ، انظر فى هذا الصدد البحث القيم لأستاذنا الدكتور التفتازانى ابن سبعين وفلسفته الصوفية طبعة دار الكتاب اللبنانى ١٩٦ ص ٢٧٥ - ٢٧٩ وأيضاً ص ٢١٦ وهى تختلف بذلك عن وحدة الوجود عند محيى الدين ابن عربى (ت ٦٣٨ هـ) على الرغم من أن ابن سبعين يستخدم مصطلح وحدة الوجود لكن الحق أن مضمونه غير ما نجده عند ابن عربى والذى لم يشر فى فلسفته إلى هذا المصطلح وإنما عرفناه من خلال شراح مؤلفاته من بعده ولا كذلك ابن سبعين فمصطلح وحدة الوجود تكرر فى أكثر من رسالة من رسائله ، وليس الأمر كما يذهب للأسف الشديد بعض الباحثين من أننا لم نعرف مصطلح وحدة الوجود إلا بمجئ ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) !!! انظر بحثنا الفناء والحب الإلهى عند ابن عربى - مكتبة نهضة الشرق القاهرة ١٩٩٠ الفصل الأول والسادس بصفة خاصة .

نفسه ولا يشهد الحق مادام باقياً مع حسه^(١) فإذا تأملنا بعين التدقيق عبارة ابن سبعين وجدناها تجعل شهود التوحيد بكماله مرهوناً بالإعراض عن كل ما خلا الله ، الأمر الذى يستلزم الفناء عن وجود كل ما سواه ، ولا بد من هذا ليتحقق الموحد بالتوحيد فى أعلى مراتبه ، ومن ثم فقد حق لابن سبعين بأن يذهب إلى ما ذهب فمن خرج عن العادة بلغ من المطلوب مراده على حد قوله^(٢) .

ولكن التوحيد بهذا المفهوم الذوقى يظل موقوفاً بحسب لوازم المذهب الصوفى على العبد الذى فنى عن كل موجود سوى الله ، ولأجل هذا يظل لهذا التوحيد خصوصية عند طائفة محدودة من الأولياء بحسب مفهوم الصوفية مع أنه - التوحيد - حظ مشترك لكل المسلمين ، ولا كذلك الأمر كما يقول ابن سبعين إذ هو عنده - التوحيد - مرتبة عنده لا يبلغها كل سالك ولا مسافر ، وإنما يدركها من حاز مرتبة التحقيق وهو الوارث أو المحقق ، فهو الكامل الذى حصل له الأمر ، ومن لم يحزه فقد فاته علم التحقيق ، ومن ثم لم يظفر بعلم التوحيد^(٣) .

فإذا رجعنا القهقرى لأبى سعيد لنتابع دلالات الفناء فى مذهبه ، نؤكد لنا أنه - الفناء - ليس مراداً لذاته إلا من أجل بلوغ أعلى درجات المعرفة بالله ، وتلك بدورها فى تلازمها مع حال الفناء لا يراد بها إلا شهود الله وحده والبقاء به إذ لا ينفك الفناء عن البقاء . وهذا الشهود فى

(١) ابن سبعين ك رسالة غير معنونة ص ٣٥٧.

(٢) ابن سبعين : رسالة لابن سبعين - ضمن مجموعة الرسائل السابقة ص ٣٥٨.

(٣) ابن سبعين : عهد ابن سبعين لتلاميذه - ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين ص ١٢١.

حقيقته إدراك للأحدية في كل مشهود في الوجود عند أبي سعيد بغير حلول ولا اتحاد . الأمر الذى يمكن من خلاله أن يقدم الصوفية جواباً ذوقياً أو لنقل حلاً ذوقياً لحقيقة الألوهية على طريقته . فإذا كان المتكلمون من ناحية والفلاسفة من ناحية أخرى قد اتعبوا أنفسهم في تقديم الدليل تلو الدليل في مواجهة المنكرين للألوهية تارة أو للمختلفين في إثبات الصفات لله تارة أخرى ، فإن أبا سعيد شأنه شأن بقية الصوفية قد قدم حلاً للمشكلة من منظور الذوق الذى لا يلتفت إلى الجدل النظرى كما هو الشأن عند المتكلمين أو تجريدات العقل كما هو الحال عند الفلاسفة .

ولا ينبغي لأحد أن يقلل من هذا الحل أو يبخس أصحابه حقهم في الكشف عن حقيقة الألوهية بحسب مذهبهم ، ومن خلال تجربتهم الذاتية . بل العكس هو الصحيح ففي هذا الحل تتكشف خصوبة التجربة الصوفية لأن أصحابها يقدمون حلاً هو بمثابة مواجهة تجريبية لمشكلة الألوهية . وليس أدل على قيمة هذا الجهد الصوفى عندنا إلا ما يقوله الفيلسوف الفرنسى المعاصر هنرى برجسون (ت ١٩٤٩م) لما فطن إلى قيمة التجربة الصوفية من هذا الجانب بالذات وحينئذ رأها ذات خصوبة فى مواجهة مشكلة وجود الله وطبيعته مواجهه تجريبية ، -إن صح التعبير- بل أننا لا نعتقد - كما يقول برجسون - أن فى وسع الفلسفة أن تواجه هذه المشكلة على غير هذا النحو ، ففي رأينا بوجه عام أن الشيء الموجود هو الشيء المدرك أو الشيء الذى يمكن أن يدرك ، وهو إذن ما تطلعنا عليه التجربة واقعية كانت أم ممكنة .." (١) .

وليس هذا الحل ببعيد عن متناول الصوفية بوصفها ضرباً من

(١) برجسون (هنرى) : منبع الأخلاق والدين ص ٢٥٧ .

العبقريّة وإن كانت هي العبقريّة الدينيّة كما يرى برجسون ، ذلك لأنّ في الدين نفسه بحكم ماهيته ما يعضد هذه التجربة ويسهل على الإنسان تحقيق هذا الاتصال بينه وبين الله ، وذلك لأنّ الدين في الواقع سواء أكان سكونيّاً أو حركيّاً يعتبر الله قبل كل شيء ، كائناتنا يمكن أن يكون على اتصال بنا ..^(١) فإن رأى البعض أنّ جواب الصوفيّة ليس كافياً بوصفه نتيجة الخبرة الباطنيّة ، فإنّ ذلك لا يبخص الصوفيّة حقّهم فيما يرى برجسون ، ففي وسعنا أن نضيف إلى ذلك الجهد جهداً آخر^(٢) .

وبغض النظر عن قبولنا لجهد الصوفيّة في هذا المجال ، فإنّ ما يعنينا من رأى برجسون هو توكيده على نقطة مهمّة هي طرح الصوفيّة لذلك الجهد النظريّ في بعض الموضوعات ، فهم - الصوفيّة - وكما يقول - يذرون جانباً ما أسميناه بالمشكلات الزائفة حتّى لقد يقال أنّهم لا يطرحون أية مشكلة صحيحة كانت أم زائفة . وهذا صحيح ، إلا أنّهم كما يقول أيضاً يأتون بالجواب الضمنيّ على كثير من المشكلات التي تشغل الفلسفة^(٣) .

وسواء ارتضى البعض منا تقويم برجسون لجهد الصوفيّة في هذه المشكلة - الألوهية - أو لم يرتضيه فليس يعنينا منه إلا شيئاً واحداً هو خصوبة التجربة الصوفيّة في تقديم بعض الحلول لمشاكل الوجود وعلى رأسها وجود الله تعالى وصفاته . ومما لاشك فيه على صعيد البحث الفلسفيّ أنّ بعضاً من مسائل الفلسفة وعلى الأخص مشكلة الوجود ومنها

(١) برجسون (هنري) : نفس المرجع ص ٢٥٨ .

(٢) برجسون (هنري) : نفس المرجع ص ٢٦٦ .

(٣) برجسون (هنري) : نفس المرجع ص ٢٦٧ .

مشكلة وجود الله وصفاته قد تتد أحياناً عن حدود العقل الإنسانى ، ومن ثم فإطالة البحث فى بعض جوانب الوجود بقدر ما يعطى إثباتاً لجوانب منه فإنه قد يعطى عند البعض نفياً لنفس الجوانب على نحو ما أثبت الفيلسوف الألمانى كانط ^(١) .

وإذا فقد يكون معقد الطرافة حقاً هو ما يقدمه هؤلاء الصوفية على نحو ما ذهب برجسون ، ففى الحل الذى قدموه للألوهية محاولة تجريبية تكشف عن خصوبة مذاقات الصوفية مهما تنوعت هذه المذاقات بحسب تعداد صور هذه التجربة بتعدد المعبرين عنها ، ومن ثم فالتجارب الدينية وتنوعها هنا قد تزيد هذه الصور ولاشك أحياناً من ناحية ، ثم هى أيضاً - التجارب الدينية تدعم وتكشف عن حقيقة الإنسان وارتباطه الضرورى بالألوهية من ناحية أخرى . وفى هذا ما قد يحرره من كل ما سوى الله .

ولا يعنى هذا قدحاً فى قيمة العقل فى ميدان الألوهية إذا ما قدم جواباً شافياً لتلك المشكلة أو لم يقدم ، كما لا يعنى هذا فى الآن نفسه رجماً لنظريات الفلاسفة فى هذا الشأن ، وإنما يعنى تأكيد حقيقة الدين بوضعه تجربة حية ترمى إلى اتصال الإنسان بالحقيقة الإلهية ، وبشكل أقرب وأوثق مما تقدمه الفلسفة فى هذا الشأن ^(٢) ، وفضلاً عن هذا كله ، فالإنسان حين ينشد مثل هذه المعرفة الدينية على هذا النحو الذى تتكشف فيه له الألوهية من خلال التجربة الصوفية ، فلأنه - الإنسان - يوقن كما

(١) برجسون (هنرى) : المرجع السابق ص ٢٦٧ .

(٢) إقبال (محمد) : تجديد الفكر الدينى فى الإسلام - ترجمة عباس محمود مراجعة عبدالعزيز المراغى والدكتور مهدى علام - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة الطبعة الثانية ١٩٦٨ ص ٧٤ .

يقول الفيلسوف الوجودى نيقولاى برديائيف أن العلو والامتلاء والغاية لا تكون جميعها إلا بالله (١) .

وليس هذا فقط هو كل ما ينكشف للإنسان حين يتحقق مثل هذه المعرفة ، بل إنها ذاتها - المعرفة - فى الأصل إحالة إنسانية بالدرجة الاولى ، بل إن أعلى درجات الإحالة هو ما يوجد فى المعرفة الإنسانية على هذا النحو ، ومن حيث هى ترتد إلى الإنسان - كما يقول برديائيف - بوصفه صورة من الله على حد قوله (٢) .

وهذه النقطة ربما تسلمنا إلى ما نحن بصددده عند أبى سعيد بن أبى الخير بوصفه موضوع بحثنا . فليست المعرفة الإنسانية بالألوهية كما تتكشف للصوفى فى حال فنائه إلا محاولة منه للتعرف على الألوهية وشهود الأحدية فى الوجود على النحو الأتم ، وهذه المحاولة لا يقوم بها الإنسان بوصفه صورة من الله - كما يقول برديائيف - بل بوصفه المخلوق من الله فى أحسن تقويم لقوله تعالى : "لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم" (٣) ولأنه أيضاً مأمور بعبادة الله لقوله تعالى : "وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون" (٤) وليست العبادة إلا المعرفة التى تليق بكمال الوجود الإلهى وكمال صفاته وأسمائه فى ذات الوقت ومثل هذه المعرفة هى التى تيسر للإنسان الاتصال بمبدع الوجود كله ، فيدرك فى تلك الحالة حقيقة نفسه وحقيقة وجود الله وحينئذ يدرك التوحيد ذوقاً وحالاً لاتصاله بالله من

(١) برديائيف (نيقولاى) : العزلة والمجتمع ترجمة فؤاد كامل مراجعه على

أدهم - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٨٢ ص ١١٦ .

(٢) برديائيف (نيقولاى) : نفس المرجع ص ٣١ .

(٣) سورة التين : الآية ١ .

(٤) سورة الذاريات : الآية ٥٦ .

خلال هذه التجربة . إذ لا يحصل الأخير (التوحيد الذوقى) بتجريد العقل ولقطة اللسان ولا بتصديق القلب كذلك ، بل بإعراض القلب عن السوى والغير ، ففى تلك الحالة فقط يشهد الولى الفانى التوحيد الحق لأنه يكون مع المكون لا مع صور الكون على اختلافها . ومن ثم يتحقق له البقاء بعد الفناء ، فيكون شبيهاً بالوجود الحق مع أنه لاشبه ولا نظير بين الوجودين لاستحالة المماثلة من كل وجه بطبيعة الحال بين المرتبتين وإنما حصل له ما حصل بفنائنه نفسه وبقائه بالله وليس أدل على هذا سوى قول أبى سعيد صراحة " ... فأقبل على الله الذى لا يفنى مطلقاً فإذا فنيت أنت لا يفنى هو بل هو يظل باقياً ، حتى تكون أنت هو الكائن الذى لا يفنى أبداً^(١) .

وهذا القول على إيجازه عند أبى سعيد بن أبى الخير من الأهمية بمكان فى رأينا إذ قد يبدو للنظرة العجلى إن الولى الفانى يصبح حينئذ هو الله - تعالى الله عن ذلك - ، ولكن هذا ليس مراد أبى سعيد وكما يفهم من النص الذى أورده أنفاً ومن أقواله التى أثبتناها أيضاً من قبل . فالفناء فى مذهبه بعيد عن هذا المفهوم تماماً لأنه يتضمن الإثنية فى الوجود ، ويكشف عن وجود الله وتمايزه عن وجود الإنسان ووجود العالم بطبيعة الحال .

ويمكن القول أن مقصود أبى سعيد على وجه التحقيق هو إشارة منه إلى معنى لطيف غاية اللطافة وهو أن الإدراك الذوقى للأحدية فى الوجود إنما يستغرق كل كيان الصوفى ويلفه لفا فى حال الفناء ، وحينئذ يحصل له بحكم هذا الإدراك الفناء عن الأكوان والبقاء بالمكون وهو الحق تعالى . وهو بقاء لا يتأتى لغير الصوفى لأن كل الموجودات مألها إلى

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٢٢٠.

الفناء والعدم ، ولا كذلك شأن الصوفى فى حال فنائه ، فقد زاد عليهم بالامتلاء بشهوده للأحدية ، ومن ثم يصبح الولى الفانى باقياً بالله فى الآن نفسه ولا يعنى هذا تناقضاً عند أبى سعيد بل هو لازم من لوازم المذهب الصوفى إذا تأملناه بعين التحقيق . فالولى الفانى إنما فنى عن وجوده الزائل فالتحق وبقى بالوجود الإلهى الذى لا يفنى مطلقاً ، وحينئذ حق للولى فى هذا المقام أن يكون على الوصف الذى وصفه به أبو سعيد ، فصار باقياً على الدوام ، ومن هذه الحيثية العرفانية حق لأبى سعيد بوصفه ولياً ذاق هذا المعنى أن يؤكد على هذا المعنى السابق بقوله أهل الرسوم فى حياتهم أموات وأهل الحقائق فى مماتهم أحياء^(١) .

ولانزع أن مراد أبى سعيد فى عبارته التى أوردناها من قبل ، يرمى إلى توكيد نقطة مهمة هى مرادنا من هذا الفصل ، ونعنى بها وثيقة العلاقة بين المعرفة والفناء . تلك العلاقة التى تومئ إليها عبارة أبى سعيد ، ولاشك أن مقصوده بالموت الذى قرنه بالحياة فى أن واحد وجعله خصيصة للصوفية فى مقابل غيرهم ، هو الموت فى دلالة الصوفية . وكان الصوفية - كما يريد أبو سعيد أن يقول - أنهم وقد فنوا عن أنفسهم فى حال حياتهم ، وهذا هو الموت المعنوى ، ثم ماتت أجسادهم بالموت الطبيعى فهم فى الموتين على ما بينهما من فارق أحياء بما عرفوا من الحق وبالحق فى وجودهم فى الدنيا وفى حال موتهم فى وقت واحد .

ومن ثم فهم لا يموتون وإن ماتت أجسادهم . وبذلك خلع أبو سعيد على الموت دلالة وجودية وأبستمولوجية أو بالأحرى دلالة وجودية تستند

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٣٨ .

إلى محك أبستمولوجى من خلال حال الفناء . وليس هذا المفهوم مبالغة منا فى تخريج أقوال أبى سعيد ؛ لأننا واجدون فى غيرها ما يدعم ما فهمناه . هالصوفية وقد فنوا عن كل ماسوى الله من الأغيار والأكوان ، لم يعد لديهم معروفا فى دنياهم سواه ، وبالتالي حق لهم أن يتباهوا وقد لزمتهم معرفته فى كل الأحوال بذلك العرفان ، وحينئذ فلا تموت قلوبهم بوصفها مستقر تلك المعرفة الشريفة عن الله ، وهم لهذا السبب لا تموت قلوبهم وإن ماتت مبانيهم ، وحق لأبى سعيد أن يقطع فى غير موارد من عاش بالله لا يموت !!!^(١) .

فشان هذه المعرفة عند أبى سعيد فى تلازمها مع الفناء هو الذى جعله يعطى للموت هذه الدلالة التى ألمحنا إليها من قبل وهى التى جعلته يتباهى بها فى مواجهة أهل الرسوم . ولعله يقصد بهم الفقهاء أولئك الذين وقفوا عند حد معرفة العبادات برسومها ولم يتجاوزوها إلى معرفة بواطنها ، ولو أنهم التفتوا إلى أمر الباطن ، وما قد يلقى فيه من معارف ومكاشفات ، لحصل لهم من المعرفة ما حصل للصوفية بحكم طريقتهم ومسكنهم ، أو بعبارة أدق فهم وإن كانوا عارفين إلا أن ما عرفوه يجعلهم أمواتاً حتى وإن كانوا أحياء يرزقون !!؟

بيد أن عبارة أبى سعيد وإن لم تهون من شأن معرفة الفقهاء فى مقابل الصوفية ، لكنها من طريق خفى ترفع من شأن التصوف مقارنة بالفقهاء مع أن حقيقة الأمر أنه لا خصومة بين الفقه والتصوف إذا تبينا حقيقة الأمر على وجهه الصحيح . فالصوفى الحق لا بد له من معرفة بالشرعيات وعلوم الظاهر لتكون وسيلته لمعرفة علم الحقيقة ، بل أنه لن

(١) . الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٣١ .

ينال شيئاً من المكاشفات بغير الطاعة وفقه العبادات ، ولهذا فكمال العبادة الحقيقة إنما يكون بحفظها والمحافظة عليها ، ولا يتحقق هذا إلا بإقامة حدودها الظاهرة والباطنة ^(١) بل إننا إذا نظرنا إلى الأمرين معاً ، الفقه والتصوف ، وجدنا الكمال يتضمن الأمرين معاً الظاهر والباطن في دين الإسلام ؛ لأن حقيقة الدين أنه من الأمور الباطنة من العلوم والأعمال وإن الأعمال الظاهرة لا تنفع بدونها ^(٢) .

فإذا مضينا نستكمل هذه الدلالة التي خلعتها أبو سعيد على الموت ألفيناها فكرة خصبة في نسق الصوفية -إن جاز هذا التعبير- إذ دلالتها تكمن في أن خصوصية المعرفة عندهم مقارنة بغيرهم - في رأيهم - هي التي جعلتهم أحياء حتى لو كانوا أمواتاً في القبور !! فالقلب الذي أدرك ببصيرته الأحدية في كل شأن من شئون الكون هو الذي أدى بالصوفية أن ينطقوا بمثل ما نطق به أبو سعيد بن أبي الخير . بل نحن واجدون عند صوفى له شأنه وخطره في الحياة الروحية قبله وهو النفري ما يؤكد هذه الحقيقة التي وسم بها أبو سعيد مفهوم الموت وليس أدل على ذلك من قول النفري أوقفني وقال لي : الواقفون أهلى والعارفون أهل معرفتى ^(٣)

وإذا كانت المعرفة عند النفري تتجلى بكل حدثها وشدتها في الوقفة التي هي حضرة الواقف مع الله حتى كاد الواقف عنده أن يفارق حكم البشرية فليس غريباً أن يعلى تبعاً لذلك من شأن الواقف على العارف والعالم في آن واحد وحينئذ فقد حق له القول في ذات الموقف يموت جسم

(١) زروق (أبو العباس) : قواعد التصوف - تصحيح محمد زهرى النجار

مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة ١٩٦٨ القاعدة ٦٧ ص ٥٢ .

(٢) ابن تيمية : التحفة العراقية في الأعمال القلبية ص ٤٢ .

(٣) النفري : موقف الوقفة ص ١٢ .

الواقف ولا يموت قلبه (١) .

ومن الجلى أن مراد النفري لا يفترق كثيراً عما أفصح أبو سعيد بن أبي الخير عنه من بعده فى تشريحه للموت من خلال هذا المفهوم الذوقى وإذا كان ذلك كذلك فإن العلاقة تزداد وثوقاً بين المعرفة والفناء فى مذهب الصوفى وهى التى أفضت بالاثنتين إلى أن يقررا معاً تلك النتيجة وإذا كان الفناء يمثل ملمحاً أساسياً عند أبى سعيد -كما ألمحنا من قبل- ، فإن الأمر عينه فيما يتعلق بالنفري على نحو ما أكد بعض الباحثين المعاصرين (٢) والحق إن الوقفة التى هى دعامة مذهب النفري هى كل شئ فى مذهب فيها وعنها وفيها يحصل الواقف على أعلى درجات المعرفة . وإذا كانت هذه الوقفة هى أعلى درجة للفناء عند النفري ، فقد حق القول مع النفري إن كل واقف عارف وليس كل عارف واقف (٣) من حيث أن الواقفين لفنائهم هم الذين يحق لهم بحكم هذه الخصوصية أن يكونوا فعلاً لا كغيرهم ومادام هذا شأنهم فقد حق أن تكون أرواح العارفين لا كالأرواح وأجسامهم لا كالأجسام على حد قول النفري (٤) .

وإذا كان الواقف هو الذى حاز أعلى درجات الفناء فى مذهب النفري ، وبوقفته حاز أعلى درجات الشهود والتجلى فقد حق له بحكم درجته أن تكون له الديمومة بحكم هذا اللحوق نعى بالبقاء بعد الفناء ، ومن هذه الحيثية بالذات فقد حق للنفري أيضاً أن يقول : لا ديمومية إلا لواقف ولا وقفة إلا لدائم (٥) .

(١) النفري : المصدر السابق ص ١٢ .

(٢) المرزوقى (الدكتور جمال) : تجريد التوحيد للنفري - ص ٧٩ .

(٣) النفري : المواقف - موقف الكبرياء ص ٤ .

(٤) النفري : نفس المصدر والصفحة .

(٥) النفري : نفس المصدر ص ١٠ .

ولم يكن النفري وحده هو الذى أكد وثاقة المعرفة على هذه الصورة التى جعلته يفلسف الموت من خلالها لأن الموت الذى أشار إليه النفري وأكدّه أبو سعيد بن أبى الخير من بعده هو الموت منظوراً إليه من مذاقات الصوفية ففيه عندهم عين ما يطلبون ، بل هو فى الوقت ذاته عندهم عين الحياة ، ولا يعنى هذا تناقضاً لأن هذا مما يجوزه مذهب التصوف فقد تكفل برفع هذه الإشكالية إن جاز هذا التعبير . فمنه -الفناء- يتذوقون الموت على طريقتهم ويحسبان ما يعترهم من أحوال وما ينكشف لبصائرهم من معارف وأسرار . ومن ثم فقد لا يشاركون البعض ما يبصرون أو يقر معهم بما يقولون . ولكنهم بوصفهم أصحاب تجارب لا يعاؤون بما قد يقوله عنهم غيرهم ، وإلا لما قالوا من ذاق عرف أو على حد وصف ابن خلدون ففاقد الوجدان بمعزل عن أذواقهم ^(١) . وإن فكلامهم هنا إنما يصدر عن خصوصية تجاربهم ، ولا يقدح فيها أنها تجارب ذاتية فلربما يستطيع البعض أن يشاركونهم أذواقهم إن سلك طريقتهم ، ومضى يقطع عقباته كما قطعوا .

لكن الذى لا شك فيه أن الكمل من الأولياء العاملين بالكتاب والسنة يقررون فى الوقت نفسه وعلى نفس المنوال ذاته نفس النتيجة فيفلسفون الموت نعى من خلال الذوق الصوفى الذى حصل لهم فى حال فنائهم ، ففنت نفوسهم عن كل مرادات غير الله وحينئذ فقد حق أن يكون موت الخواص كما يقول الجيلانى (ت ٥٦١ هـ) موت عن الخلق فى الجملة ، موت عن الإرادة والاختيار ، ومن صحت له هذه المعرفة صحت له

(١) ابن خلدون : المقدمة - طبعة دار الشعب - دون تاريخ ص ٤١١ .

الحياة الأبدية مع ربه عز وجل (١) .

فإذا وازنا بين الشطر الأخير من قول الجيلاني وما أوردناه من قبل للنفري ولأبى سعيد بن أبى الخير على وجه التحديد تبيننا أمر التقارب بين الاثنين فى مفهومهما الذوقى للموت . فالأولياء الذين فنوا عن أنفسهم وعن كل صور الأغيار والأكوان ، هم الذين صح لهم شهود الحق فلما شهدوا حقت لهم بهذه المعرفة تلك الحياة الأبدية على حد قول الجيلاني . ومن الجلى أن الحياة التى لا موت فيها هى التى يحققها حال الفناء عند الصوفية ، حين يصلون إلى غايتهم وهى المعرفة عن الله وبالله ، وحينئذ فلا يموتون . وهذا هو الموت الذى يصفونه بموت الخواص ، وهو فى الوقت ذاته عين الوصول إلى - الله - قبل الموت الطبيعى !! فعند الصوفية يفهم الوصول بمعنيين ، أولهما : هو العام وهو الوصول إلى طاعتهم لله ، والثانى هو الخاص وهو وصول قلوب أحاد أفراد إلى الله عز وجل قبل الموت وهم الذين يجاهدون أنفسهم ...، فإذا داموا على هذا وصلوا إليه كما يصل العوام بعد الموت ، ومن صح له هذا جاءه التمكين (٢) .

ولاشك أن التمكين هنا هو أعلى درجات الوصول إلى المعرفة ، وهو الوصول الذى يتحقق بالفناء فى أعلى درجاته ، وحينئذ تحصل للعارفين سعادتهم فى تلك اللحظة ، ذلك أن التغير والكدر والاضطراب وكل ما قد يصيبهم إنما هو من النفس ، فإذا فنيت ذواتهم عن كل ماسوى

(١) الجيلاني : فتوح الغيب ص ١٥٠ .

(٢) الجيلاني : الفتح الرباني ص ٢٣٩ .

الله فحينئذ ينكشف أثر من أنوار الحقيقة فلا تكون هناك ولولة ولا دمدمة ولا تغير ولا تلون لأنه ليس مع الله وحشة ولا مع النفس راحة على حد قول أبي سعيد (١) .

ولعل إيراد هذا النص كاف للدلالة على تفسيرنا الذى أشرنا إليه من قبل كدلالة من دلالات الفناء عند أبي سعيد ، إذ الموت عنده ، كما هو عند النفرى من قبله والجيلانى من بعده يتضمن الوجود أو الحياة . وهذا هو الموت فى دلالاته الانطولوجية عند الصوفية . فإذا أضفنا إلى هذا أن الموت الذى يراد به الفناء عندهم ، هو الذى يفضى بهم إلى المعرفة ، وعنها تكون الحياة التى لا موت فيها أتركنا على الفور قيمة هذه الفكرة وطرافتها عند أبي سعيد موضوع بحثنا وعند غيره ممن فطنوا إلى ذوق تلك الحقيقة من الصوفية .

ومن هذه الحيثية فليس غريباً أن يكون الوصول عند الصوفية مقروناً بالفناء لا لأنه غاية فى ذاته ، بل لأنه ضرورة لتمامية المعرفة وحصولها فى أعلى صورة من صورها وهى الكشف أو التجلى . وربما لأجل هذا جعله أبو العباس المرسى - الفناء - علامة الوصول الحقيقى ، إذ لا يدخل على الله عند هذه الطائفة إلا من بابين إما الفناء الأكبر وهو الموت الطبيعى ، وإما باب الفناء الذى تعنيه هذه الطائفة (٢) . وهذا الموت هو الذى يصح أن نسميه بالموت المعنوى أو الموت الصوفى إن جاز هذا التعبير . ومن المهم أن نؤكد أن حقيقة الوصول هنا ينبغى أن تفهم على الوجه الأصح فهو - الوصول - ليس وصولاً حسياً ، كالوصول إلى أحد من خلقه تعالى ، إذ ليس كمثله شئ ، وجل سبحانه أن يشبهه مخلوقاته

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٣٢ .

(٢) ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن ص ٢٩٧ .

ويُقاس على مصنوعاته إذ الوصول كما يقول ابن عطاء الله السكندري - العلم بالله تعالى من حيث الجلال والعظمة حتى ينتج من ذلك إجلالا وتعظيماً يسرى في كلية العبد حسب ما انتهى إليه من علم العظمة والجلال (١).

وهكذا يمكن القول أن هذا المفهوم الذوقي الذي قدمه الصوفية وقدمه بصفة خاصة أبو سعيد بن أبي الخير للموت يمثل امتداداً لحال الفناء بوصفه عنده أعلى الأحوال التي يبلغها الولي الكامل في ولايته في طريقه إلى الله . ففيه يحظى الولي بتلقى أنوار المعرفة الإلهية ، وحينئذ يتحقق بأعلى درجات التوحيد ذوقاً وحالاً .

ومثل هذا الحالة العرفانية هي التي تخلع على التوحيد خصوصيته عند أبي سعيد ، فالعبد منذ البداية ينبغي أن يوقن أن الألوهية هي الوجود الحق ، وأن كل ما سوى الله من صورة الأغيار والمكونات مألها إلى الفناء والعدم وهو لأجل ذلك لا يرتبط بها البتة ، بل يسقطها من شعوره وسويداء قلبه ونفسه بل بالأحرى يفنى عن شعوره بنفسه ليكون بكليته لله ، وحينئذ يتحقق له البقاء بعد الفناء أو على حد تعبير أبي سعيد الله وكفى وما سواه هوس وانقطع النفس !!! وفي تحقق الولي بهذا المعنى تأكيد للتوحيد الذي يعايشه الولي شهوداً وذوقاً في كل أحواله مع الله ، وبه يتحرر من كل صور العبودية في الحياة الدنيا ليكون موصول الوثاق فقط بعالم الملأ الأعلى ليكون بكليته لله وحده . وحينئذ يسقط من قلبه كل صور الخوف والرغبة أو الخضوع والإذعان لغير الله تعالى ، وهي

(١) زروق : قرّة العين في شرح حكيم ابن عطاء الله السكندري - منشورات المكتبة العصرية - بيروت ١٩٧٦ ص ١٤٣ .

لعمري قيم لا تتفك عن تصور الإيمان الحقيقي في رأينا والذي يصور خصوصية التوحيد في عقيدة الإسلام .

لكن تلك المعاني التي تلازمت مع الفناء في مذهب أبي سعيد ، وجعلته يضيف من خلال تجربته - على حد قوله - كل هذه المعاني الذوقية على مفاهيم الإيمان والتوحيد والحرية والموت ، لم تجعلنا نغض الطرف عما في تصوره للفناء من غلو كان من شأنه صدور بعض الشطحيات عنه شأنه شأن أرباب الأحوال الذين ملكتهم تلك الأحوال (١)

(١) كان أبو سعيد - كما تقدم في هذا الفصل - من أرباب الأحوال الخاضعين لحكم الوقت وهو بالإضافة إلى ذلك من أرباب السماع - فقد كان يعقد المجالس للسماع ويصل فيها مع مريديه إلى أعلى درجات الوجد والرقص - انظر على سبيل المثال أسرار التوحيد ١٤٣ ، ١٥٠ ، ١٦٥ ، ٢٢٧ ، ٢٥٩ ، ٢٦٩ ، ٣٢٨ ، وبخصوص ظاهرة السماع وما يصحبها من التواجد والرقص عند الصوفية . انظر لابن قدامة : ذم ما عليه مدعو التصوف - ضمن مجموعة رسائل أخرى لغير المؤلف - طبعة المطبعة السلفية القاهرة ١٢٩٦هـ ص ٥٦ وانظر نقد أبي الجوزي الفقيه الحنبلي في كتابه تلبيس ابليس ص ١٦١ - وجدير بالذكر أن طريقة أبي سعيد ورياضاته العملية تقسح مجالاً كبيراً لرياضة السماع وما يرتبط بها من الوجد والرقص ولعل هذه الطريقة التي تنسب لأبي سعيد قد انقرضت إذ ليس لها من الاتباع كما هو الأمر الحاصل في كبريات الطرق الصوفية كالقادرية والرفاعية والشاذلية ، وإن كانت الطريقة المولوية التي تنسب إلى جلال الدين الرومي تقسح مجالاً لظاهرة السماع والإثشاء والرقص في أذكراها انظر :

John(B.N) : Man's Religious New York, 1963, p.757.

وأيضاً انظر ما كتبه شاخت في تراث الإسلام - ترجمة الدكتور حسين مؤنس - احسان صدقي - مراجعة الدكتور فؤاد زكريا - سلسلة عالم

وإن لم يصل أبو سعيد بالقطع إلى ما وصل إليه أسلافه في مثل هذا الأمر ، لكن كل هذا لم يمنعنا من أن نوجه إليه النقد في هذا الشأن تماماً وكما وجهنا إليه العديد من أوجه النقد في تصوره للولاية الذي جعل نفسه ختماً لها بإطلاق ، وإلى تصوره للمعرفة والتي جعل نفسه فيها هو العارف الكامل ولا عارف سواه في كل الأحوال ^(١) وإذا كان القشيري معاصره (ت ٤٦٥ هـ) قد قال في حقه : عندما رأينا الشيخ أبي سعيد لم نكن صوفية ، ولم نر صوفية ، ولو لم نراه لقرأنا التصوف في الكتب ولما فرغنا من القراءة ^(٢) وإذا كان أبو سعيد نفسه قد أكد - كما مر بنا من قبل - إن ما يقوله لم يقله عن سمع ورؤية ، وإنما عن تجربة ^(٣) ، أقول إن هذا وذاك ، لم يمنعنا من تقويم مذهب الصوفى في أغلب جوانبه ، ليتحدد لنا بالتالى حقيقة الصوفية الإسلامية والتي تتفق أو ينبغي أن تتفق في رأينا مع عقيدة الإسلام وشريعته بغير إفراط ولا تفريط !!!

المعرفة - الكويت - الطبعة الثانية ج ٢ ، ١٩٨٨ م ص ص ١١٨ - ١٢٠ .

(١) راجع الفصل الثانى من هذا البحث .

(٢) الميهنى : أسرا التوحيد ص ٤١٣ .

(٣) الميهنى : نفس المصدر ص ٧٠ .

المصادر والمراجع

تم ترتيب المصادر والمراجع حسب الكنية ترتيباً حسب حروف المعجم ، مع حذف كلمات (أب - ابن - أداة التعريف) فلزم الإشارة إلى هذه بداية .

أولاً : المصادر العربية :

١ - الألبانى (ناصر الدين) :

سلسلة الأحاديث الصحيحة - المكتب الإسلامى القاهرة - بدون تاريخ - المجلد الأول .

٢ - الأنصارى (زكريا [ت ٩٢٥هـ]) :

فتح العلام بشرح الأعلام بأحاديث الأحكام - تحقيق على محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٩٠ م .

٣ - الأنصارى (زكريا) :

الفتوحات الإلهية فى نفع أرواح الذوات الإنسانية - تحقيق بدوى طه علام - مكتبة الآداب - القاهرة - الطبعة الثانية - القاهرة ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م .

٤ - البخارى (أبو عبدالله محمد بن إسماعيل [ت ٢٥٦هـ]) :

الجامع الصحيح - دار التراث العربى - القاهرة - بدون تاريخ .

٥ - بنانى (أبو بكر محمد [ت ١٢٨ هـ]) :

مدارج السلوك إلى مالك الملوك - وبهامشه كتاب عقد الدر والاكلى فى بيان فضيلة الفقير والفقراء وفضيلة السؤال لنجل المؤلف - تصحيح الشيخ أحمد بن الحاج الرباطى - مطبعة الجمالية ، القاهرة - الطبعة الأولى - ١٣٢٠ هـ .

- ٦- البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسن [ت ٤٥٨ هـ]) :
 الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة - مكتبة السلام
 العالمية - القاهرة - ١٩٨٤ م .
- ٧- الترمذى (أبو عبدالله محمد بن علي بن بشر الملقب بالحكيم [ت
 ٣١٨] أو [٣١٩ هـ]) :
 ختم الأولياء - تحقيق عثمان إسماعيل يحيى - ضمن مطبوعات
 معهد الآداب الشرقية - بيروت - المطبعة الكاثوليكية -
 بيروت - ١٩٦٦ م .
- ٨- ابن تغرى بردى (ت ٨٧٤ هـ) :
 النجوم الزاهرة - طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف
 والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٦٤ م .
- ٩- ابن تيمية (أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم الحرانى [ت
 ٧٢٨ هـ]) :
 التحفة العراقية فى الأعمال القلبية - تحقيق قصى محب الدين
 الخطيب - المكتبة السلفية - القاهرة - الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ .
- ١٠- ابن تيمية :
 أمراض القلوب وشفائها - تحقيق قصى محب الدين الخطيب -
 المكتبة السلفية - القاهرة - الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ .
- ١١- ابن الجوزى (جمال الدين أبو الفرج عبدالرحمن على [ت
 ٥٩٧ هـ]) :
 تلبيس إبليس - مكتبة النور الإسلامية - القاهرة - بدون تاريخ .

١٢- ابن الجوزى :

صيد الخاطر - طبعة دار ابن خلدون - القاهرة - بدون تاريخ.

١٣- ابن الجوزى :

صفة الصفوة - صححه عبدالسلام محمد هارون - مؤسسة الكتب

الثقافية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤١٢هـ / ١٩٩١م جزءان .

١٤- الجيلاى (عبدالقادر بن موسى بن عبدالله بن يحيى [ت ٥٦١هـ]) :

الغنية لطالبى طريق الحق - طبعة مصطفى البابى الحلبي -

القاهرة - الطبعة الثالثة - ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٦م . جزءان فى

مجلد واحد .

١٥- الجيلاى :

الفتح الربانى - طبعة مصطفى البابى الحلبي - القاهرة ١٩٧٩م

١٦- الجيلاى :

فتوح الغيب - طبعة مصطفى البابى الحلبي - القاهرة - الطبعة

الثالثة ١٩٧٣م.

١٧- ابن حزم (أحمد محمد على بن محمد الظاهري [ت ٥٤٦هـ]) :

الفصل فى الملل والنحل وبهامشه الملل والنحل للإمام الشهرستانى

- مكتبة صبيح - القاهرة - ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م - الجزء الثانى

١٨- الحموى (ياقوت) :

معجم البلدان - تحقيق فريد عبدالعزيز الجندى - دار الكتب

العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م .

- ١٩- ابن خلدون (٨٠٨ هـ) :
المقدمة - طبعة دار الشعب - القاهرة - بدون تاريخ .
- ٢٠- ابن الدباغ (ت ٦٩٦ هـ) :
مشارك أنوار الغيوب ومفاتيح أسرار الغيوب - تحقيق هـ .
ريتر - دار صادر - بيروت - ١٣٩٧ / ١٩٥٩ م .
- ٢١- رضا (الإمام محمد رشيد [ت ١٩٣٥م]) :
الوحي المحمدي - دار الزهراء للإعلام العربي - القاهرة -
١٩٨٧ م .
- ٢٢- الرفاعي (السيد أحمد بن علي بن أحمد [ت ٥٧٨ هـ]) :
البرهان المؤيد - تقديم صلاح عزام - دار الشعب - القاهرة -
١٩٧١ م .
- ٢٣- الزرقاني (محمد بن عبد الباقي [ت ١١١٢ هـ]) :
مختصر المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة -
تحقيق الدكتور محمد بن لطفى - المكتب المصري الحديث -
القاهرة - الطبعة الأولى - ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م .
- ٢٤- زروق (أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد [ت ٨٩٩ هـ]) :
قواعد التصوف - تصحيح محمد زهرى النجار - مكتبة الكليات
الأزهرية - القاهرة - ١٩٦٨ م .
- ٢٥- ابن سبعين (عبدالحق [ت ٦٦٩ هـ]) :
رسالة غير معنونة - ضمن مجموعة الرسائل التى نشرها وقدم
لها الدكتور عبدالرحمن بدوى - الهيئة العامة للتأليف والترجمة
والنشر - القاهرة ١٩٦٤ م .

٢٦- ابن سبعين :

الرسالة الرضوانية - ضمن مجموعة الرسائل السابقة .

٢٧- السلمى (ت ٤١٢هـ) :

جوامع آداب الصوفية - تحقيق اتيان كولبرج - الجامعة العبرية
- القدس - ١٩٧٦م.

٢٨- السلمى :

رسالة الملامية - تحقيق الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى -
القاهرة - ١٩٤٥م.

٢٩- السلمى :

طبقات الصوفية - تحقيق نور الدين شريعة - مكتبة الخانجي -
القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٦٩م.

٣٠- السلمى :

عيوب النفس ومداوتها - تحقيق اتيان كولبرج - الجامعة العبرية -
القدس - ١٩٧٦م.

٣١- السلمى :

المقدمة فى التصوف - الدكتور يوسف زيدان - مكتبة الكليات
الأزهرية - القاهرة ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

٣٢- السهروردي (أبو حفص عمر بن محمد [ت ٦٣٢هـ]) :

عوارف المعارف - دار الكتاب العربى - بيروت - الطبعة
الثانية - ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٢م.

٣٣- السهلجى :

النور من كلمات أبى يزيد بن طيفور نصوص نشرها الأستاذ
الدكتور عبدالرحمن بدوى وعنونها باسم " شطحات الصوفية "
وكالة المطبوعات - الكويت - ١٩٧٢م.

٣٤- الصفورى (عبدالرحمن) :

نزهة المجالس ومنتخب النفائس - حققه طه عبدالرؤوف سعد -
مكتبة زهران - القاهرة ١٩٩٤ م جزآن فى مجلد واحد .

٣٥- الشعرانى (أبو المواهب عبدالوهاب بن أحمد بن على [ت
٩٧٣هـ]) :

الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية - تحقيق وتقديم طه
عبدالباقي سرور - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الثانية
١٩٧٨م.

٣٦- الشعرانى :

اليواقيت الجواهر فى بيان عقائد الأكابر - طبعة مصطفى البابى
الحلبى - جزآن فى مجلد واحد - القاهرة ١٩٥٩م.

٣٧- الشوكانى (محمد بن على [ت ١٢٥٠هـ]) :

قطر الولى - تحقيق الدكتور إبراهيم هلال - دار النهضة العربية
- القاهرة - بدون تاريخ .

٣٨- الشوكانى :

الفوائد المجموعة فى الأحاديث الموضوعة - تحقيق عبدالرحمن
ابن يحيى المعلمى اليمانى - وتصحيح عبدالوهاب عبداللطيف -
طبعة مصورة عن دار الكتب العلمية - بيروت - ١٣٧٩م.

٣٩- الشيباني :

تميز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث -
طبعة مكتبة صبيح - القاهرة ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م .

٤٠- الطوسي (السراج [ت ٥٣٧٨هـ]) :

اللمع تحقيق طه عبدالباقي سرور والدكتور عبدالحليم محمود -
دار الكتب الحديثة - القاهرة ١٩٦٠ م .

٤١- ابن عجيبة (أحمد بن محمد) :

الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية - تحقيق عبدالرحمن
حسن محمود - عالم الفكر - القاهرة - ١٩٨٣ م .

٤٢- ابن عربي (محيي الدين محمد بن علي الحاتمي [ت ٦٣٨هـ])

رسالة لايعول عليه - ضمن مجموعة رسائل ابن عربي - دار
إحياء التراث العربي - بيروت - طبعة مصورة عن طبعة حيدر
أباد الدكن - الجزء الأول - ١٩٨٣ م .

٤٣- ابن عربي :

اصطلاحات الصوفية - ضمن مجموعة رسائل ابن عربي - دار
إحياء التراث العربي - بيروت طبعة مصورة عن طبعة حيدر
أباد الدكن - الجزء الثاني .

٤٤- ابن عربي :

تحفة واهب المواهب في بيان المقامات والمكاسب - مخطوط -
ضمن مجموعة رقم ١٤١٢ تصوف طلعت دار الكتب المصرية -
القاهرة .

- ٤٥- ابن عطاء الآدمي (أبو العباس [٢٠٩] أو [٣١١هـ]) :
تفسير ابن عطاء ضمن نصوص صوفية غير منشورة نشرها
الأب لويس نوياس اليسوعي - دار المشرق - بيروت - ١٩٧٢م.
- ٤٦- ابن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٩هـ) :
التبوير في إسقاط التدبير - تحقيق موسى محمد علي وعبدالعال
أحمد العرابي - دار التراث العربي للطباعة والنشر - القاهرة
١٩٧٣م .
- ٤٧- ابن عطاء الله السكندري :
لطائف المنن والأخلاق - تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود -
طبعة خاصة على نفقة ولي عهد أبي ظبي - القاهرة - ١٩٧٤م .
- ٤٨- ابن عباد الشاذلي :
المفاخر العلية في المآثر الشاذلية - المكتبة الأزهرية للتراث -
القاهرة - ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م .
- ٤٩- فروخ (الأستاذ الدكتور عمر) :
تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون - دار العلم للملايين -
بيروت - الطبعة الرابعة ١٩٨٣م .
- ٥٠- القاشاني (أبو الغنائم كمال الدين عبدالرزاق [٧٣٠هـ]) :
اصطلاحات الصوفية - تحقيق الدكتور عبدالخالق محمود - دار
حراء المنيا - ١٩٨٠م . وتقتضى الأمانة العلمية أن نؤكد على أن
هذا التحقيق أسبق من تحقيق الأستاذ الدكتور كمال جعفر فلزم
الإشارة إلى جهد محققه الأول
- ٥١- القشيري (أبو القاسم عبدالكريم بن هوزان [٤٦٥هـ]) :
الرسالة - تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود - والدكتور محمود بن
الشريف - دار الكتب الحديثة - القاهرة ١٩٧٥م .

- ٥٢- ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) :
إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان - تحقيق محمد حامل الفقى -
طبعة مصطفى الحلبي - القاهرة - ١٩٣٩ م .
- ٥٣- ابن قيم الجوزية :
طريق الهجرتين - مكتبة المتنبى - القاهرة - بدون تاريخ .
- ٥٤- كبرى (نجم الدين [ت ٦١٨هـ]) :
فوائح الجمال وفوائح الجلال دراسة وتحقيق الدكتور زيدان - دار
سعاد الصباح للنشر - القاهرة - ١٩٩٣ م .
- ٥٥- الكلاباذى (أبو بكر محمد بن إسحق [ت ٣٨٠هـ]) :
التعرف لمذهب أهل التصوف - تحقيق محمود أمين النواوى -
مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٨٠ م .
- ٥٦- الكمشخانوى (أحمد بن مصطفى بن عبدالرحمن ضياء الدين [ت
١٣١١هـ]) :
جامع الأصول فى الأولياء وأنواعهم وأوصافهم وأصول كل
طريق وبهامشه متممات جامع الأصول - دار الكتب العربية -
القاهرة ١٣٢١هـ .
- ٥٧- المحاسبى (الحارث بن أسد [ت ٢٤٣هـ]) :
رسالة المسترشدين - تحقيق عبدالفتاح أبو غدة - دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع - الطبعة الخامسة - القاهرة ١٩٨٣ م .
- ٥٨- المحاسبى :
المسائل فى أعمال القلوب والجوارح - تحقيق عبدالقادر عطا -
عالم الكتب - القاهرة ١٩٦١ م .

٥٩- المحاسبى :

الوصايا تحقيق عبدالقادر عطا - دار الكتب العلمية - بيروت

١٩٨٦ م

٦٠- المدنى (محمد ت ١٢٠٠ هـ) :

الإتحافات السنية فى الأحاديث القدسية - صححه وقدم له محمود

أمين النواوى - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - الطبعة

الثالثة ١٩٨٠ م .

٦١- مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابورى [ت

٢٦١هـ]) :

صحيح مسلم - طبعة مصطفى البابى الحلبي - القاهرة - بدون

تاريخ .

٦٢- ابن الملقن (سراج الدين أبو حفص عمر بن على [ت ٨٠٤ هـ]) :

طبقات الأولياء - تحقيق نور الدين شريعة - مكتبة الخانجي -

القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٧٣ م .

٦٣- الميهنى (محمد بن المنور بن أبى سعيد بن أبى طاهر) :

أسرار التوحيد فى مقامات الشيخ أبى سعيد - ترجمة وتقديم

الدكتورة إسعاد قنديل - مراجعة الدكتور يحيى الخشاب - الدار

المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٦٩ م .

٦٤- أبو نعيم الأصبهاني (أحمد بن عبدالله بن أحمد [ت ٤٣٠ هـ])

حلية الأولياء وطبقات الأصفياء - طبعة المكتبة العلمية -

بيروت - ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م .

٦٥- النفري (محمد بن عبد الجبار [ت ٣٥٤هـ]) :

المواقف والمخاطبات - نشرة آرثر آربري - طبعة مصورة -
مكتبة المثنى ببغداد - بدون تاريخ .

٦٦- النفري :

موقف وراء المواقف - ضمن مجموعة نصوص صوفية غير
منشورة - نشرها الأب لويس نويال اليسوعي - دار المشرق -
بيروت ١٩٧٢م .

٦٧ - الهجویری (أبو الحسن علی بن عثمان الجلابی [ت ٤٦٦هـ]) :
كشف المحجوب - تحقيق الدكتورة إسعاد قنديل - مراجعة
الدكتور يحيى الخشاب - طبعة المجلس الأعلى للشنون
الإسلامية- القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٧٥ م .

ثانيا : بعض المراجع العربية :

٦٨- إقبال (محمد) :

تجديد الفكر الديني في الإسلام ترجمة عباس محمود وراجعه
عبدالعزیز المراغی والدكتور مهدی علام - لجنة التأليف
والترجمة والنشر - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٦٨م .

٦٩- بدوی (الأستاذ الدكتور عبدالرحمن) :

شطحات الصوفية - وكالة المطبوعات - الكويت - ١٩٧٩م .

٧٠- برجسون (هنري) :

منبعا الأخلاق والدين - ترجمة سامي الدروبي مراجعة الدكتور
عبدالله عبدالدايم - الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة
والنشر - القاهرة ١٩٧١م .

- ٧١- برديانيف (نيقولاى) :
العزلة والمجتمع - ترجمة فؤاد كامل - مراجعة على أدهم -
الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٨٢ م.
- ٧٢- بطروشوفسكى :
الإسلام فى إيران - ترجمة الأستاذ الدكتور السباعى محمد
السباعى - دار الثقافة والنشر والتوزيع - القاهرة - ١٩٨٢ م .
- ٧٣- بلاسيوس (ميجل آسين) :
ابن عربى حياته ومذهبه - ترجمة الأستاذ الدكتور عبدالرحمن
بدوى - مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة ١٩٦٩ م.
- ٧٤- بوترو (إميل) :
العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة - ترجمة الأستاذ الدكتور احمد
فؤاد الأهوانى - الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر
- القاهرة ١٩٧٣ م .
- ٧٥- التفتازانى (الأستاذ الدكتور أبو الوفا) :
ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه - مكتبة الأنجلو المصرية -
القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٦٩ م.
- ٧٦- التفتازانى (الأستاذ الدكتور أبو الوفا) :
مدخل إلى التصوف الإسلامى - دار الثقافة للطباعة والنشر
والتوزيع - القاهرة ١٩٧٦ م.
- ٧٧- التفتازانى (الأستاذ الدكتور أبو الوفا) :
الإنسان والكون - دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة
١٩٧٥ م

٧٨- الجزار (أحمد محمود) :

الإمام المجدد ابن باديس والتصوف - دار الوزان للطباعة والنشر
- القاهرة ١٩٨٨م.

٧٩- الجزار (أحمد محمود) :

التصوف مفهومه ومنهج دراسته عند التفتازانى - بحث منشور
فى الكتاب التذكارى عن الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى استاذاً
للتصوف ومفكراً إسلامياً - تصدير وإشراف الأستاذ الدكتور
عاطف العراقى - دار الهداية - القاهرة - ١٩٩٥م.

٨٠- الجزار (أحمد محمود) :

الولاية بين الجيلانى وابن تيمية - دار الثقافة للنشر والتوزيع -
القاهرة ١٩٩٠م .

٨١- الشيبى (الأستاذ الدكتور كامل) :

الصلة بين التصوف والتشيع - دار المعارف - القاهرة -
١٩٦٩م.

٨٢- عاصى (الدكتور حسن) :

التفسير القرآنى واللغة الصوفية فى فلسفة ابن سينا المؤسسة
الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت - الطبعة الأولى -
١٩٨٣م .

٨٣- العراقى (الأستاذ الدكتور عاطف) :

ثورة العقل فى الفلسفة العربية - دار المعارف - القاهرة -
الطبعة الثالثة ١٩٧٨م.

- ٨٤- عزت (الأستاذة الدكتورة مرفت) :
الاتجاه الإشراقى فى فلسفة ابن سينا دار الجيل - بيروت -
الطبعة الأولى ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م .
- ٨٥- عفيفى (الأستاذ الدكتور أبو العلا) :
التصوف - الثورة الروحية فى الإسلام - دار المعارف - القاهرة
- الطبعة الأولى ١٩٦٣م .
- ٨٦- محمود (الأستاذ الدكتور زكى نجيب) :
المعقول واللامعقول - دار الشرق - القاهرة - الطبعة الرابعة -
١٩٨٧م
- ٨٧- مراد (الأستاذ الدكتور سعيد) :
التصوف الإسلامى رياضة روحية خالصة - مكتبة الأنجلو
المصرية - القاهرة - ١٩٨٩م .
- ٨٨- المرزوقى (الدكتور جمال أحمد) :
تجريد التوحيد عند النفري - دار الزهراء للإعلام العربى -
القاهرة - الطبعة الأولى ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م .
- ٨٩- ميهوب (الدكتور سيد عبدالستار) :
الولاية عند عبدالكريم الجبلى - دار الهداية للنشر والتوزيع -
القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٩٤م .
- ٩٠- النجار (الأستاذ الدكتور عامر) :
الطرق الصوفية فى مصر نشأتها ونظمها وروادها - مكتبة
الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٧٢م .

٩١- نيكلسون (رينولد) :

فى التصوف الإسلامى وتاريخه - سلسلة دراسات ترجمها وقدم
لها الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى لجنة التأليف والترجمة
والنشر - القاهرة ١٩٦٩م.

وهناك مصادر ومراجع أخرى وردت فى حواشى البحث

ثالثاً : المراجع غير العربية :

- 1- Areberry (A) : Muslim Saints and Mystics -
Episodes from the Tadbkirat at - Ailiya by Farid Al
Din Attar, London, 1973.
- 2- Happold (F. C.) : Msticism A Study and an
Anthology, London, 1975.
- 3- John (B. N.) : Man's Religious, New York, 1963.
- 4- Smith (M.) : An Introduction to Mysticism, New
York, 1977.

شركة **الجلال** للطباعة
أول شارع السفن-العامرية
٠١٢/٣٣٢٤٥٠٣ 

42 / 1233